

نفسية التخويف والتنبؤ

تأليف

سيد أحمد الأسدي العلامة للإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عابدين

دار النشر



0163829

Bibliotheca Alexandrina

نفسير

التحريض والتنوير

تأليف

بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله
الحمد لله

السلامة والسلامة

جميع حقوق الطبع محفوظة للدار التونسية للنشر

تونس 1984

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ

الحمد لله على أن يبين للمستهددين معالم مُرادِهِ ، ونصب لجحافل السفتيجين أعلام أمداده خاتِزل القرآن قانوناً عاماً معصوماً ، وأعجز بمجائبه فظهرت يوماً قيوماً ، وجمله مصدقاً لما بين يديه ومهيماً ، وما فرط فيه من شيء يعظ مسيئاً ويعد محسناً ، حتى عرفه المنصفون من مؤمن وجاهد ، وشهد له الراغب والخجّار والحاسد ، فكان الحال بتصديقه أنطلق من اللسان ، وبرهان العقل فيه أبصر من شاهد البيان ، وأبرز آياته في الآفاق فتبين للمؤمنين أنه الحق ، كما أنزله على أفضل رسول فبشر بأن لهم قدّم صدق ، فيه أصبح الرسول الأمي سيد الحكماء الربّين ، وبه شرح صدره إذ قال « إنك على الحق المبين » ، فلم يزل كتابه حشماً تيراً ، محفوظاً من لدنه أن يُترك فيكون ميدلاً ومغيراً .

ثم قبض لتبينه أصحابه الأشداء الرّحماء ، وأبان أسرارِهِ من بَدَمٍ في الأمة من العلماء .
فصلاة الله وسلامه على رسوله وآله الطاهرين ، وعلى أصحابه نجوم الاقداء للسائرين والمآخرين^(١)

أما بعد فقد كان أكبر أمنيّتي منذ أمد بعيد ، تفسير الكتاب المجيد ، الجامع لمصالح الدنيا والدين ، وموثق شديد العرى من الحقّ التّين ، والحاوي لكليات العلوم ومعاقد استنباطها ، والأخذ قوس البلاغة من محلّ نياطها ، طمعا في بيان نكت من العلم وكليات من التشريع ، وتفاصيل من مكارم الأخلاق ، كان يلوح انموذج من جميعها في خلال تدبره ، أو مطالعة كلام مفسّره^(٢) ، ولكنني كنت على كافي بذلك أتجهّم التّعصّب على هذا

(١) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فليت على هذا التشبيه تشبيه المهتدين بهم بفريقين : فريق سائرّون في البر وفي ذلك تشبيه عملهم في الإهداء ، وهو اتباع طريق السنة ؛ بالسيرة طرق البر . وفريق سائرّون أي سائرّون في الفلك الواسع في البحر ، وتضمن ذلك تشبيه عملهم في الإهداء وهو الحوض في العلوم بالخمر في البحر . ومن ذلك الإشارة إلى أن البسم كالبجر كما هو شائع ، وأن السنة كالسبيل المبلغ المقصود .

(٢) أشير بهذا إلى أن الملم من كلام المفسرين يرشد إلى الزيادة على ما ذكروه ، والتي دون ذلك من كلامهم ينه إلى تقويم ما ذكروه ، والمفسر هنا مراد به الجنس .

الجال ، وأحجم عن الرجّ يسيرة قوسى فى هذا النضال . اتقاء ما عسى أن يمرض له المرء نفسه من متاعب تنوء بالقوة ، أو فلتات سهام الفهم وإن بلغ ساعد الدهن كمال الفتوة . فبقيت أسواق النفس مرة ومرة أسومها زجرا ، فإن رأيت منها تصميا أحلتها على فرصة أخرى ، وأنا أمل أن يُمنَح من التيسير ، ما يشجع على قصد هذا الغرض السير . وفيما أنا بين إقدام وإحجام ، أتحيل هذا الحقل مرة القتاد وأخرى الثعام . إذا أنا بأمل قد خيل إلى أنه تباعد أو انقضى ، إذ قد أن تسند إلى خطّة القضاء^(١) . فبقيت متلهما ولات حين مناص ، واضمرت تحقيق هاته الأمنية متى أجل الله الخلاص ، وكنت أحداث بذلك الأصحاب والإخوان ، وأضرب المثل بأبى الوليد ابن رشد فى كتاب البيان^(٢) ، ولم أزل كلما مضت مدة يزداد التمنى وأرجو إنجازها ، إلى أن أوشك أن تعفى عليه مدة الجليظة ، فإذا الله قد منّ بالنقطة إلى خطّة الفتيا^(٣) . وأصبحت الهمة مصروفة إلى ما تنصرف إليه الهمم العليا ، فتحوّل إلى الرجاء ذلك اليأس ، وطمعت أن أكون ممن أوقى الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها الناس^(٤) . هنا لك عقدت العزم على تحقيق ما كنت أضمرته ، واستعنت بالله تعالى واستخرته ؟ وعلت أن ما يهول من توقع كل أو غلط ، لا يبنى أن يحول بيني وبين نسج هذا الخط ، إذا بذلت الوسع من الاجتهاد ، وتوخيت طرق الصواب والسداد . أقدمت على هذا المهم إقدام الشجاع ، على وادى السباع^(٥) ؛ متوسطا فى معترك أنظار

- (١) فى ٢٦ رمضان ١٣٣١ والقضاء هنا بالقصر لمراعاة السجع . (٢) حيث ذكر أنه شرع فيه ، ثم عاله عنه تقليد خطّة القضاء بقرطبة فزعم على الرجوع إليه إن أزعج من القضاء ، وأنه عرض عزمه على أمير المؤمنين على بن يوسف ابن تاشفين ، فأجابته لذلك وأعفاه من القضاء . ليعود إلى إكمال كتابه « البيان والتعصيل » وهذا الكتاب هو شرح جليل على كتاب التبية الذى جمع فيه التبي سماع أصحاب مالك منه ، وسماع أصحاب ابن القاسم منه . (٣) فى ٢٦ رجب ١٣٤١ . (٤) أردت الإشارة إلى الحديث : « لا حسد إلا فى اثنين » لأنه يصح أن لا يكون المراد خصوص الجمع بين القضاء بها وتعليمها . بل يعمل المقصود ولو بأن يقضى بها مدة ، ويعلمها الناس مدة أخرى . (٥) وادى السباع موضع بين مكة والبصرة وهو واد قعر من السكان تكثر به السباع قال سقيم ابن وثيل :

مررتُ على وادى السباع ولا أرى
أقربُ به ركبُ أتوه تَنِيَّةً
كوادى السباع حين يُظلم وادى
وأخوفُ إلّا ما وقى الله ساريا

الناظرين . وزائر بين ضياع الزائر^(١) ، فجعلت حقاً على أن أبدي في تفسير القرآن نكتاً لم أر من سبقني إليها ، وأن أفق موقوف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها ، فإن الاختصار على الحديث الأماد ، تعطيل لفيض القرآن الذي ماله من نقاد . ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحدَ رجلَيْن : رجل ممتكف فيما شاهده الأقدمون ، وآخر أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون ، وفي كلتا الحالتين ضررٌ كثير ، وهنا لك حالة أخرى يتجبر بها الجناح الكسير ، وهي أن نعيد إلى ما أشاهده الأقدمون فنهذبهُ ونزيده ، وحاشا أن نتقصه أو نبيده ، عالماً بأن غرض فضلهم كُفران للنعمة ، وجحد مزاياسيلها ليس من حميد خصال الأمة ، فالحمد لله الذي صدق الأمل ، ويسر إلى هذا الخير ودل .

والتفاسير وإن كانت كثيرة فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق بحيث لا حظ لمؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل . وإن أهم التفاسير « تفسير الكشاف » و « المحرر الوجيز » لابن عطية و « مفاتيح الغيب » لفخر الدين الرازي ، وتفسير البيضاوي للملخص من الكشاف ومن مفاتيح الغيب بتحقيق بدیع ، وتفسير الشهاب الآلوسی ، وما كتبه الطيبي والقزويني والقطب والتفتازاني على الكشاف ، وما كتبه الخفاجي على تفسير البيضاوي ، وتفسير أبي السعود ، وتفسير القرطبي والوجود من تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي من تقييد تلميذه الآبي وهو بكونه تعليقاً على تفسير ابن عطية أشبه منه بالتفسير لذلك لا يأتي على جميع آي القرآن وتفسير الأحكام ، وتفسير الإمام محمد ابن جرير الطبري ، وكتاب « درة التزويل » للنسوب لفخر الدين الرازي ، وربما ينسب للراغب الأصفهاني . ولقصده الاختصار أعرض عن الغزو إليها ، وقد ميزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه وما أجلبه من المسائل العلمية ، مما لا يذكره المسرون ، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التفاسير في تلك الآيات خاصة ، ولست ادعي انفرادي به في نفس الأمر ، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم ،

(١) الزائرین هنا اسم فاعل من زار بهمة بعد الزاي ، وهو الذي مصدره الزير ، وهو صوت الأسد قال عنتره :

حَلَّتْ بِأَرْضِ زَائِرِينَ فَأَصْبَحَتْ عَسِرًا عَلَى طَلَابِكِ ابْنَةِ عَجْرَمٍ

وكم من فهم تستظهره وقد تقدمك إليه متفهم ، وقديماً قيل :

* هل غادر الشراء من مُتَرَدِّم *

إن معاني القرآن ومقاصده ذات أفانين كثيرة بعيدة المدى مترامية الأطراف موزعة على آياته فالأحكام مبينة في آيات الأحكام ، والآداب في آياتها ، والقصص في مواقعها ، وربما اشتملت الآية الواحدة على فنيين من ذلك أو أكثر . وقد نحا كثير من المفسرين بعض تلك الأفان ، ولكن فناً من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن ، وهو فن دقائق البلاغة هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرى ، من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما ألهمته بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر .

وقد اهتمت في تفسيرى هذا ببيان وجوه الإعجاز ونسكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال ، واهتمت أيضاً ببيان تناسب اتصال الآى بعضها ببعض ، وهو مئزج جليل قد عني به نثر الدين الرازى ، وأثف فيه برهان الدين البقاعى كتابه السسمى « نظم الدرر في تناسب الآى والسور » إلا أنهما لم يأتيا في كثير من الآى بما فيه مقنع ، فلم تزل أنظار التأمليين لفصل القول تقطع ، أما البحث عن تناسب مواقع السور بعضها إثر بعض ، فلا أراء حقا على المفسر .

ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومماى مجله كأنها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله .

واهتمت بتبيين معانى المفردات في اللغة العربية بضبط وتحقيق مما خلت عن ضبط كثير منه قواميس اللغة . وعسى أن يجد فيه المطالع تحقيق مراده ، ويتناول منه فوائد . ونسكتا على قدر استعداده ، فإنى بذلت الجهد في الكشف عن نكته من معانى القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير ، ومن أساليب الاستعمال الفصيح ما تصبو إليه هم النحارير ، بحيث ساوى هذا التفسير على اختصاره مطولات القاطير ، فيه أحسن ما فى التفاسير ، وفيه أحسن مما فى التفاسير .

وبمجيته « تحرير المعنى السديد ، وتنوير العقل الجديد ، من تفسير الكتاب الجيد » .

واختصرت هذا الاسم باسم ﴿التحرير والتنوير من التفسير﴾ وها أنا^(١) أبتدى بتقديم مقدمات تكون عوناً للباحث في التفسير ، وتفنيه عن مُعاد كثير .

(١) من قصد قلت « وما أنا » ولم أقل « وها أنا » كما التزمه كثير من الصنفين أخذاً بظاهر كلام مني اللبيب لا يبيته عند تفسير قوله تعالى : « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » . في سورة البقرة .

المقدمة الأولى

في التفسير والتأويل وكون التفسير علماً

التفسير مصدر فسر بتشديد السين الذي هو مضاعف فسر بالتخفيف (من بابي نصر وضرب) الذي مصدره الفسر، وكلاهما فعل متعد فالتضيف ليس للتعدية.

والفسر الإبانة والكشف للدلول كلام أو لفظ بكلام آخر هو أوضح لمعنى الفسر عند السامع، ثم قيل المصدران والفعلان متساويان في المعنى، وقيل يختص المضاعف بإبانة المقولات، قاله الراغب وصاحب البصائر، وكأن وجهه أن بيان المقولات يكلف الذي يبينه كثرة القول، كقول أوس بن حجر:

الألمى الذى يظن بك الظن كأن قدرأى وقد سما

فكان تمام البيت تفسيراً لمعنى الألمى، وكذلك الحدود النطقية الفسرة للمواهي والأجناس، لاسمياً الأجناس المألوفة بالمقولات فناسب أن يخص هذا البيان بصيغة المضاعفة، بناء على أن فعل المضاعف إذا لم يكن للتعدية كان المقصود منه الدلالة على التكرير من المصدر، قال في الشافية «وقيل للتكرير غالباً» وقد يكون التكرير في ذلك مجازياً واعتبارياً بأن ينزل كدُ الفكر في تحصيل الماتى الدقيقة، ثم في اختيار أضبط الأقوال لإبانته منزلة العمل الكثير كتفسير صُحَّاحِ المَبْدِى^(١) وقد سأله معاوية عن البلاغة فقال: «أن تقول فلا تخطئ»، ونجيب فلا تبطل» ثم قال لسائله أفلنى «لا تخطئ ولا تبطل».

(١) صحر بضم الصاد وتخفيف الماء المهملتين، وهو ابن عياش، يبلغ من بناء قبيلة عبد القيس في صدر الدولة الأموية.

ويشهد لهذا قوله تعالى « ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً » .
فأما إذا كان فعل المضاعف للتعدية فإن إعادته التكثير مختلف فيها ، والتحقيق أن
التكلم قد يبدل عن تعدية الفعل بالهمزة إلى تعديته بالتضعيف لقصد الدلالة على التكثير
لأن المضاعف قد عُرف بتلك الدلالة في حالة كونه فعلاً لازماً فقارنته تلك الدلالة عند استعماله
للتعدية مقارنة بتمية . ولذلك قال العلامة الزغشري في خطبة الكشف « الحمد لله الذي أنزل
القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً ، ونزله على حسب المصالح منجماً » فقال المحققون من شراحه ،
جمع بين أنزل ونزل لما في نزل من الدلالة على التكثير ، الذي يناسب ما أراده العلامة
من التدرج والتتبع . وأنا أرى أن استفادة معنى التكثير في حال استعمال التضعيف للتعدية
أمر من مستنبطات الكلام حاصل من قرينة عدول التكلم بالبلغ عن المهور . الذي هو
خفيف إلى الضعف الذي هو ثقيل ، فذلك العدول قرينة على المراد وكذلك الجمع بينهما في مثل
كلام الكشف قرينة على إرادة التكثير .

وعزا شهاب الدين التراقي في أول «أنواء البروق» إلى بعض مشايخه أن العرب فرقوا بين
فرق بالتخفيف ، وفرق بالتشديد ، فجعلوا الأول للمعاني والثاني للأجسام بناء على أن كثرة
الحروف تقتضي زيادة المعنى أو قوته ، والمعاني لطيفة يناسبها الخفف ، والأجسام كثيفة
يناسبها التشديد ، واستشكله هو بعدم أطرائه ، وهو ليس من التحرير بل هو اللائق ،
بل هو أشبه باللطائف منه بالحقائق ، إذ لم يراع العرب في هذا الاستعمال مقولاً ولا محسوساً
وإنما راعوا الكثرة الحقيقية أو المجازية كما قررنا ، ودل عليه استعمال القرآن ، ألا ترى أن
الاستعمالين ثابتان في الموضع الواحد ، كقوله تعالى « وقرآنا فرقناه » قرئ بالتشديد
والتخفيف ، وقال تعالى حكاية لقول المؤمنين « لا نفرق بين أحد من رسله » وقال لبيد:

فضي وقدمها وكانت عادة منه إذا هي عرّدت إقدامها

فجاء بفعل قدم وبمصدر أقدم ، وقال سيبويه « إن قتل وأفل يشاقيان » على أن
الترفة عند مثبته ، ترفة في معنى الفعل لا في حالة مفعوله بالأجسام .

والتفسير في الإصطلاح قول :

هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار
أو توسع .

والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاج إلى تطويل .
وموضوع التفسير : ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه ، وما يستنبط منه
وبهذه الحثيثة خالف علم القراءات لأن تمايز العلوم - كما يقولون - بتمايز الموضوعات ، وحيثيات
الموضوعات .

هذا وفي عد التفسير علماً تسامح؛ إذ العلم إذا أطلق ، إما أن يراد به نفس الإدراك ،
نحو قول أهل المنطق ، العلم إما تصور وإما تصديق ، وإما أن يراد به الملكة المسماة بالعقل
وإما أن يراد به التصديق الجازم وهو مقابل الجهل ، (وهذا غير مراد في عد العلوم) وإما
أن يراد بالعلم المسائل المعلومات وهي مطلوبات خبرية يُبرهن عليها في ذلك العلم وهي قضايا
كلية ، ومباحث هذا العلم ليست بقضايا يبرهن عليها فإما بكلية ، بل هي تصورات جزئية
غالباً لأنه تفسير ألفاظ أو استنباط معان . فأما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللفظي
وأما الاستنباط فمن دلالة الالتزام وليس ذلك من القضية .

فإذا قلنا إن يوم الدين في قوله تعالى « مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ » هو يوم الجزاء ، وإذا قلنا
أن قوله تعالى « وَحُمِّلَهُ فِيصَالَهُ ثَلَاثُونَ شهراً » مع قوله « وفصّاله في طمين » يؤخذ منه
أن أهل الجمل ستة أشهر عند من قال ذلك ، لم يكن شيء من ذلك قضية ، بل الأول تعريف
لفظي ، والثاني من دلالة الالتزام ولكنهم عدوا تفسير ألفاظ القرآن علماً مستقلاً أرام فملوا
ذلك لواحد من وجوه ستة :

الأول : أن مباحثه لكونها تؤدي إلى استنباط علوم كثيرة وقواعد كلية ، نزلت منزلة
القواعد الكلية لأنها مبدأ لها ، ومنشأ ، تنزيلاً للشيء منزلة ما هو شديد الشبه به بقاعدة
ما قارب الشيء يعطى حكمه ، ولا شك أن ما تستخرج منه القواعد الكلية والعلوم أجدر
بأن يعد علماً من عد فروعه علماً ، وهم قد عدوا تدوين الشعر علماً لما في حفظه من استخراج
نكت بلاغية وقواعد لغوية .

والثاني أن تقول : إن اشتراط كون مسائل العلم قضايا كلية يبرهن عليها في العلم خاص
بالعلوم المعقولة ، لأن هذا اشتراط ذكره الحكماء في تقسيم العلوم ، أما العلوم الشرعية
والأدبية فلا يشترط فيها ذلك ، بل يكفي أن تكون مباحثها مفيدة كالأدب علمياً لأزواجه ،

والتفسير أعلاها في ذلك، كيف وهو بيان مراد الله تعالى من كلامه، وهم قد عدوا البديع علما والروض علما وما هي إلا تماريف لألقاب اصطلاحية .

والثالث أن تقول : التماريف اللفظية تصديقات على رأى بعض المحققين فعى تؤول إلى قضايا ، وتقرع المانى الجملة عنها ترتلها منزلة الكلية ، والاحتجاج عليها بشعر العرب وغيره يقوم مقام البرهان على المسألة ، وهذا الوجه يشترك مع الوجه الأول في تنزيل مباحث التفسير منزلة المسائل ، إلا أن وجه التنزيل في الأول راجع إلى ما يفرع عنها ، وهنا راجع إلى ذاتها مع أن التنزيل في الوجه الأول في جميع الشروط الثلاثة وهنا في شرطين ، لأن كونها قضايا إنما يجيء على مذهب بعض المنطقيين .

الرابع أن تقول : إن علم التفسير لا يتخلو من قواعد كلية في أمثاله مثل تقرير قواعد النسخ عند تفسير « ما نسخ من آية » ، وتقرير قواعد التأويل عند تقرير « وما يعلم تأويله » وقواعد المحكم عند تقرير « منه آيات محكمات » ، فسمى مجموع ذلك وما معه علما تفلنيا ، وقد اعتنى العلماء بإحصاء كليات تتعلق بالقرآن ، وجمعا ابن فارس ، وذكرها عنه في الإقتان وعنى بها أبو البقاء الكفوى في كلياته ، فلا بدع أن تراد تلك في وجوه شبه مسائل التفسير بالقواعد الكلية .

الخامس : أن حق التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع وكلياته فكان بذلك حقيقا بأن يسمى علما ولكن المفسرين ابتدأوا بتقصى ممان القرآن فطفت عليهم وحسرت دون كثرتها قوام ، فانصرفوا عن الاشتغال بانتراع كليات التشريع إلا في مواضع قليلة .

السادس - وهو الفصل - : أن التفسير كان أول ما اشتغل به علماء الإسلام قبل الاشتغال بتدوين بقية العلوم ، وفيه كثرت مناظراتهم وكان يحصل من مزاولته والدراسة فيه لصاحبه ملكة يدرك بها أساليب القرآن ودقائق نظمته ، فكان بذلك مفيدا علوما كلية لها مزيد اختصاص بالقرآن المجيد ، فمن أجل ذلك سمي علما .

ويظهر أن هذا العلم إن أخذ من حيث إنه بيان وتفسير لمراد الله من كلامه كان معدودا من أصول العلوم الشرعية وهي التي ذكرها التزالي في الضرب الأول من العلوم الشرعية

المحمودة من كتاب الإحياء ، لأنه عد أولها الكتاب والسنة ، ولا شك أنه لا معنى بعم الكتاب حفظ. أفاضه بل فهم معانيها وبذلك صح أن يد رأس العلوم الإسلامية كما وصفه البيضاوى بذلك ، وإن أخذ من حيث ما فيه من بيان مكي ومدنى ، وناسخ ومنسوخ ، ومن قواعد الاستنباط التي تذكر أيضا في علم أصول الفقه من عموم وخصوص وغيرها كان معدودا في متممات العلوم الشرعية المذكورة في الضرب الرابع من كلام الغزالي^(١) ، وبذلك الاعتبار عد فيها إذ قال « الضرب الرابع التتمات وذلك في علم القرآن ينقسم إلى ما يتعلق باللفظ ، كعلم القراءات ، وإلى ما يتعلق بالمعنى كالتفسير فإن اعتاده أيضا على النقل ، وإلى ما يتعلق بأحكامه كالناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، وكيفية استعمال البعض منه مع البعض وهو العلم الذي يسمى أصول الفقه » وهو بهذا الاعتبار لا يكون رئيس العلوم الشرعية .

والتفسير أول العلوم الإسلامية ظهورا ، إذ قد ظهر الخوض فيه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ كان بعض أصحابه قد سأل عن بعض معاني القرآن كما سألهم عمر رضى الله عنه عن السكالة ، ثم اشتهر فيه بعد من الصحابة على وابن عباس وما أكثر الصحابة قولاً في التفسير ، وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ، وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم ، وكثر الخوض فيه ، حين دخل في الإسلام من لم يكن عربى السجية ، فزعم التصدي لبيان معاني القرآن لهم ، وشاع عن التابعين وأشهرهم في ذلك مجاهد وابن جبير ، وهو أيضا أشرف العلوم الإسلامية ورأسها على التحقيق .

وأما تصنيفه فأول من صنف فيه عبد الملك بن جريج السكي (الولود سنة ٨٠ هـ) والمتوفى سنة ١٤٩ هـ) صنف كتابه في تفسير آيات كثيرة وجمع فيه آثارا وغيرها وأكثر روايته عن أصحاب ابن عباس مثل عطاء ومجاهد ، وصنفت تفاسير ونسبت روايتها إلى ابن عباس ،

(١) حيث قسم العلوم إلى شرعية وغيرها ، وقسم الشرعية إلى عمود ومزومة ، وقسم المحمودة منها إلى ضرب أربعة : أصول وفروع ومقدمات ومتممات ، فالأصول الكتاب والسنة والإجماع وآثار الصحابة ، والثاني الفروع وهو ما فهم من الأصول ، وهو الفقه وعلم أحوال القلوب ، والثالث المقدمات كالتحقيق واللغة ، والرابع المتممات للقرآن والسنة والآثار وهى القراءات والتفسير والأصول وعلم الرجال وليس في العلوم الشرعية مذموم إلا عرضا ، كبعض أحوال علم الكلام ، وبعض الفقه الذى يقصد لتجليل ونحوه ،

لكن أهل الأثر تكلموا فيها وهي تفسير محمد بن السائب الكلبي (المتوفى سنة ١٤٦ هـ) عن أبي صالح عن ابن عباس، وقد روى أبو صالح بالكذب حتى لقب بكلمة «دروغدت» بالفارسية بمعنى الكذاب^(٢) وهي أوهى الروايات فإذا انضم إليها رواية محمد بن مروان الشددي عن الكلبي فهي سلسلة الكذب^(٣)، أرادوا بذلك أنها ضد ما لقيوه بسلسلة الذهب، وهي مالك عن نافع عن ابن عمر. وقد قيل إن الكلبي كان من أصحاب عبد الله بن سبأ اليهودي الأصل، الذي أسلم وطعن في الخلفاء الثلاثة وغلا في حب علي بن أبي طالب، وقال إن عليا لم يمت وأنه يرجع إلى الدنيا وقد قيل إنه ادعى إلهية على.

وهناك رواية مقاتل ورواية الضحاك، ورواية علي بن أبي طلحة الهاشمي كلها عن ابن عباس، وأصحها رواية علي بن أبي طلحة، وهي التي اعتمدها البخاري في كتاب التفسير من صحيحه فيما يصدر به من تفسير المفردات على طريقة التمليق، وقد خرج في الإتيان، جميع ما ذكره البخاري من تفسير المفردات، عن ابن أبي طلحة عن ابن عباس مرتبة على سور القرآن. والحاصل أن الرواية عن ابن عباس، قد اتخذها المضعفون والمبدلون ملجأ لتصحيح ما يروونه كدأب الناس في نسبة كل أمر مجهول من الأخبار والنوادر، لأشهر الناس في ذلك المقصد.

وهناك روايات تسند لعل رضي الله عنه، أكثرها من الموضوعات، إلا ما روى بسند صحيح، مثل ما في صحيح البخاري ونحوه، لأن لعل أنها ما في القرآن كما ورد في صحيح البخاري، عن أبي جحيفة قال: قلت لعل هل عندكم شيء من الوحي ليس في كتاب الله فقال «لا والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، من أهلكه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن» ثم تلاخح الطاء في تفسير القرآن وسلك كل فريق مسلكا يأوي إليه وذوقا يعتمد عليه.

فمنهم من سلك مسلك نقل ما يؤثر عن السلف، وأول من صنف في هذا المعنى، مالك ابن أنس، وكذلك الداودي تلميذ السيوطي في طبقات المفسرين، وذكره مياض في المداير لإجمالا. وأشهر أهل هذه الطريقة فيما هو بأيدى الناس محمد بن جرير الطبري.

(٢) تفسير القرطبي، (٣) الإتيان.

ومنهم من سلك مسلك النظر كأبي إسحاق الزجاج وأبي على الفارسي ، وشنف كثير بنقل القصص عن الإسرائيليات ، فكثرت في كتبهم الموضوعات ، إلى أن جاء في عصر واحد عالمان جليلان أحدهما بالشرق ، وهو العلامة أبو القاسم محمود الزمخشري ، صاحب الكشف ، والآخر بالغرب بالأندلس وهو الشيخ عبد الحق بن عطية ، فآلف تفسيره المسمى بـ « المحرر الوجيز » . كلاهما يفوص على معاني الآيات ، ويأتي بشواهدهما من كلام العرب ويذكر كلام المفسرين إلا أن منحي البلاغة والعربية بالزمخشري أخص ، ومنحي الشريعة على ابن عطية أغلب ، وكلاهما عضدنا الباب ، ومرجع من بعدهما من أولى الألباب .

وقد جرت عادة المفسرين بالغوص في بيان معنى التأويل ، وهل هو مساو للتفسير أو أخص منه أو ميان . وجماع القول في ذلك أن من العلماء من جعلهما متساويين ، وإلى ذلك ذهب ثلث ابن الأعرابي وأبو عبيدة ، وهو ظاهر كلام الرافض ، ومنهم من جعل التفسير للمعنى الظاهر والتأويل للمتشابه ، ومنهم من قال: التأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل فيكون هنا بالمعنى الأصولي ، فإذا فسر قوله تعالى « يخرج الحي من الميت » بإخراج الطير من البيضة ، فهو التفسير ، أو بإخراج السلم من الكافر فهو التأويل ، وهناك أقوال أخر لا عبرة بها ، وهذه كلها اصطلاحات لا مشاحة فيها إلا أن اللغة والآثار تشهد للقول الأول ، لأن التأويل مصدر أوله إذا أرجمه إلى الناية المقصودة ، والناية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراده منه المتكلم به من المعاني ، فساوى التفسير ، على أنه لا يطلق إلا على ما فيه تفصيل معنى خفي مقول . قال الأعشى :

على أنها كانت تَأْوِلُ حُبَّهَا تَأْوِلُ رِيْمِي السَّقَابِ فَأَصْحَبَا

أي تبين تفسير حبها أنه كان صغيرا في قلبه ، فلم يزل يشب حتى صار كبيرا كهذا السقب أي ولد الناقة ، الذي هو من السقاب الريمية لم يزل يشب حتى كبر وصار له ولد يصحبه قاله أبو عبيدة ، وقد قال الله تعالى « هل ينظرون إلا تأويله » أي ينتظرون إلا بيانه الذي هو المراد منه ، وقال صلى الله عليه وسلم في دعائه لابن عباس « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » ، أي فقه معاني القرآن ، وفي حديث عائشة رضي الله عنها

« كان صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه سبحانهك اللهم ربنا وبمحمدك ، اللهم اغفر لي
يتأول القرآن » أى يفعل بقوله تعالى « فسبح بحمد ربك واستغفره » فلذلك جمع في دعائه
التسبيح والحمد وذكر لفظ الرب وطلب المغفرة فقولها « يتأول » ، صريح فى أنه فسر الآية
بالظاهر منها ولم يحملها على ما تشير إليه من انتهاء مدة الرسالة وقرب انتقاله صلى الله عليه
وسلم ، الذى فهمه منها عمر وابن عباس رضى الله عنهما .

المقدمة الثانية

في استمداد علم التفسير

استمداد العلم يراد به توقفه على معلومات سابقه وجودها على وجود ذلك العلم عند مدوّنيه لتسكون عونا لهم على إتيان تدوين ذلك العلم ، وصي ذلك في الاصطلاح بالاستمداد عن إتيانيه احتياج العلم لتلك المعلومات بطلب المدد ، والمدد المود والنوآت ، فقرنوا الفعل بجرى الطلب وهما السين والتاء ، وليس كل ما يذكر في العلم معدودا من مدده ، بل مدده ما يتوقف عليه تقومه ، فأما ما يورد في العلم من مسائل علوم أخرى ، عند الإفاضة في البيان ، مثل كثير من إفاضات نحر الدين الرازي ، في «مفاتيح الغيب» فلا يمد مددا للعلم ، ولا ينحصر ذلك ولا ينضبط ، بل هو متفاوت على حسب مقادير توسع الفسرين ومستطرداتهم ، فاستمداد علم التفسير للمفسر العربي والمولّد ، من المجموع المتشتم من علم العربية وعلم الآثار ، ومن أخبار العرب وأصول الفقه قيل وعلم الكلام وعلم القراءات .

أما العربية فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم سواء حصلت تلك المعرفة ، بالسجية والسليقة ، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم ، أم حصلت بالتلقي والتعلم كالمعرفة الحاصلة للمولدين الذين شافوها ببقية العرب ومارسوها ، والمولدين الذين درسوا علوم اللسان ودونوها .

إن القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه ، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم ، لمن ليس بمرئي بالسليقة ، ومعنى بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي ، وهي : متن اللغة ، والتصريف ، والنحو ، والمعاني ، والبيان . ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغاتهم ، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتفسير من أفهام أهل اللسان أنفسهم لمعاني آيات غير واضحة الدلالة عند المولدين ، قال في الكشف : « ومن حق مفسر كتاب الله الباهر ، وكلامه المعجز أن يتماهد في مذاهبه بقاء النظر على حسنه والبلاغة على كمالها ، وما وقع به

التحدى سليما من القادح، فإذا لم يتماهد أوضاع اللغة فهو من تماهد النظم والبلاغة على مراحل»^(١) ولعلمي البيان والمعاني حريد اختصاص بعلم التفسير لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني وإظهار وجه الإعجاز ولذلك كان هذان العلمان بسميان في القديم «علم دلائل الإعجاز» قال في الكشف: «علم التفسير الذي لا يتم تماطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والتكلم وإن برز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوفظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحيه، لا يتصدى عنهم أحد لسلك تلك الطرائق، ولا يفوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علما البيان والمعاني اه»^(٢).

وقال في تفسير سورة الزمر عند قوله تعالى (والساعات معلوبات بيمينه): «وكم من آية من آيات التنزيل وحديث من أحاديث الرسول، قد ضيم وسم انحسف، بالتأويلات النثه، والوجوه الزمه، لأن من تأولها ليس من هذا العلم في غير ولا تغير، ولا يعرف قبيلاً منه من دبير» يريد به علم البيان. وقال السكاكي في مقدمة القسم الثالث من كتاب المفتاح: «وفيا ذكرنا ما يُنبه على أن الواظف على تمام مراد الحكيم تعالى، وتقدس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين (المعاني والبيان) كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تماطى التفسير وهو فيهما راجل»، قال السيد الجرجاني في شرحه: «ولا شك أن خواص نظم القرآن أكثر من غيرها فلا بد لمن أراد الوقوف عليها، إن لم يكن بليفا سليقة، من هذين العلمين. وقد أصاب (السكاكي) بذكر الحكيم المعجز، أي أصاب المعجز إذ خص بالذكر هذا الاسم من بين الأسماء الحسنى، لأن كلام الحكيم يحتوي على مقاصد جليلة ومعاني غالية، لا يحصل الاطلاع على جميعها أو معظمها إلا بمد التمرس بقواعد بلاغة الكلام المفرغة فيه، وفي قوله ينبه إشارة إلى أن من حقه أن يكون معلوما ولكنه قد يغفل عنه،

(١) انظره عند قوله تعالى «ويعدم في طياتهم يمينون» في سورة البقرة.

(٢) دياجة الكشف.

وقوله فالويل كل الويل تنفير ، لأن من لم يعرف هذين الملمين إذا شرع في تفسير القرآن واستخراج لطائفه أخطأ غالباً ، وإن أسباب ناذراً كان غطتاً في إقدامه عليه اه .
وقوله تمام مراد الحكيم ، أى المقصود هو معرفة جميع مراد الله من قرآنه ، وذلك إما ليكثر الطلب واستخراج النكت ، فيدأب كل أحد للاطلاع على غاية مراد الله تعالى ، وإما أن يكون المراد الذى نصب عليه علامات بلاغية وهو منحصر فيما يقتضيه المقام بحسب التنبع ، والسكل مظنة عدم التناهى وباعث للناظر على بذل غاية الجهد في معرفته ، والناس متفاوتون في هذا الاطلاع على قدر صفاء القرائح ووفرة المعلومات ، وقال أبو الوليد ابن رشد ، في جواب له عن قال إنه لا يحتاج إلى لسان العرب ما نصه : « هذا جاهل فليصرف من ذلك وليتب منه فإنه لا يصح شيء من أمور البينة والإسلام إلا بلسان العرب يقول الله تعالى « بلسان عربي مبين » إلا أن يرى أنه قال ذلك لخبث في دينه فيؤدبه الإمام على قوله ذلك بحسب ما يرى فقد قال عظيم اه » ، ومراد السكاكي ، من تمام مراد الله ما يتحمله الكلام من المعاني الخصوصية ، فمن يفسر قوله تعالى « إياك نعبد » بأننا نعبدك لم يطلع على تمام المراد لأنه أهمل ما يقتضيه تقديم المفعول من القصد .

وقال في آخر فن البيان من المفتاح : « لا أهم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ على المرء مراد الله من كلامه ، من على المعاني والبيان ، ولا أعون على تماطى تأويل متشابهاته ، ولا أفتق في درك لطائف نكته وأسراره ، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازها ، ولكم آية من آيات القرآن تراها قد ضيبت حقها واستلبيت ماءها وروقتها أن وقت إلى من ليسوا من أهل هذا العلم ، فأخذوا بها في مأخذ مردودة ، وحملوها على محامل غير مقصودة إلخ » .

وقال الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز . في آخر فصل المجاز الحكيم : « ومن مادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم ، أن يتوهوا ألباب الألفاظ الموضوعة على المجاز والتخييل أنها على ظواهرها (أى على الحقيقة) ، فيفسدوا المعنى بذلك ويبتلوا النرض ويمتوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة ويمسكان الشرف ، وناهيك بهم إذا أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثررون في غير طائل ، هنا لك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه ، وزند ضلالة قد قدحوا به » .

وأما استعمال العرب ، فهو التلى من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وأمثالهم وهوائهم ومحدثاتهم ، ليحصل بذلك لممارسة المولّد ذوق يقوم عنده مقام السليقة والسجّية عند العربي القحّ « والنّوق كيفية للنفس بها تدرك الخواص والمزايا التي للكلام البليغ » قال شيخنا الجّد الوزير « وهى ناشئة من تتبع استعمال البليغ فتحصل لنير العربي بتتبع موارد الاستعمال والتدبر في الكلام المقطوع ببلوغه غاية البلاغة ، فدعوى معرفة النّوق لا تقبل إلا من الخاصة وهو يضمف ويقوى بحسب متفاوتة ذلك التدبر » اهـ .

ولقد دره في قوله المقطوع ببلوغه غاية البلاغة المشير إلى وجوب اختيار المارّس لما يطالجه من كلامهم وهو الكلام المشهود له بالبلاغة بين أهل هذا الشأن ، نحو الملقات والحاسة ونحو نهج البلاغة ومقامات الحريري ورسائل بديع الزمان .

قال صاحب المفتاح قبيل الكلام على اعتبارات الإسناد الخبرى « ليس من الواجب في صناعته وإن كان المرجع في أصولها وتفاصيلها إلى مجرد العقل ، أن يكون الدخيل فيها كالنّاشئ عليها في استفادة النّوق منها ، فكيف إذا كانت الصّناعة مستندة إلى تحكيكات وضعية ، واعتبارات إلمية ، فلا بأس على الدخيل في علم المعاني ، أن يقلد صاحبه في بعض فتاواه إن فاته النّوق هناك إلى أن يتكامل له على مهل موجبات ذلك النّوق اهـ » .

ولذلك - أى لإيجاد النّوق أو تكميله - لم يكن غنى للمفسر في بعض المواضع من الاستشهاد على المراد في الآية ، ببيت من الشعر ، أو بشيء من كلام العرب لتكميل ما عنده من النّوق ، عند خفاء المعنى ، ولإقناع السامع والمتعلم الذين لم يكمل لهما النّوق في المشكلات .

وهذا - كما قلناه آنفاً - شىء وراء قواعد علم العربية . وعلم البلاغة به يحصل انكشاف بعض المعاني وإطمان النفس لها ، وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن ألا ترى أنه لو أطلع أحد على تفسير قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا يستخّر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء » ، وعرض لديه احتمال أن يكون عطف قوله ولا نساء على قوله (قوم) عطف مبين ، أو عطف خاص على عام فاستشهد المفسر في ذلك بقول زهير .

وما أزدى وسوف إخالُ أزدى أقوم آل حصن أم نساء
كيف تطلعن نفسه لاحتمال عطف البيان دون عطف الخاص على المام ، وكذلك إذا
رأى تفسير قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم » وتردد عنده احتمال أن الباء فيه للتأكيد
أو أنها للتبويض أو للالة وكانت نفسه غير مطمئنة لاحتمال التأكيذ إذ كان مدخول الباء
مفعولا فإذا استشهد له على ذلك بقول النابغة :

لك الخبر إن وارتبك الأرض واحداً وأصبح جد الناس يطلع عاترا
وقول الأعشى :

فكلنا مغرم يهوى بصاحبه . قاصٍ ودانٍ ومحبولٍ ومُحتَبَلٍ
رجح عنده احتمال التأكيذ وظهر له أن دخول الباء على المفعول للتأكيد طريقة مسلوكة
في الاستعمال .

روى أئمة الأدب أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قرأ على النبر قوله تعالى « أو يأخذهم
على تخوف » ثم قال ما تقولون فيها أى فى معنى التخوف ، فقام شيخ من هذيل فقال :
هذه لئنا ، التخوف التنقص ، فقال عمر : وهل تعرف العرب ذلك فى كلامها ؟ قال نعم قال
أبو كبير الهذلى :

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَائِمًا قَرِيًّا كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّقْنُ (١)

فقال عمر « عليكم بديوانكم لاتصلوا ، هو شعر العرب فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم »
وعن ابن عباس « الشعر ديوان العرب فإذا خفى علينا الحرف من القرآن ، الذى أنزله الله
بلغتهم رجعا إلى ديوانهم فالتبسنا معرفة ذلك منه » وكان كثير ما ينشد الشعر إذا سئل عن
بعض حروف القرآن . قال القرطبي سئل ابن عباس ، عن السَّنة فى قوله تعالى « لا تَأْخُذْهُ
سِنَةٌ ولا قَوْمٌ » فقال التماس وأنشد قول زهير :

لا سِنَةٌ فى طَوَالِ اللَّيْلِ تَأْخُذُهُ ولا ينام ولا فى أَمْرِه فَتَدُّ

وسئل عكرمة ما معنى الزَّيْم ، فقال هو ولد الزنى وأنشد :

زَيْمٌ لَيْسَ يَعْرِفُ مَنْ أَبُوهُ كَيْفُ الْأُمِّ ذُو حَسَبٍ لَيْمٍ

(١) التامك : السنام ، وقد يفتح القاف وكسر الراء : كثير القراء ، والسفن - بفتحين - البرد

فما يؤثر^(١) عن أحمد بن حنبل رحمه الله ، أنه سئل عن يخل الرجل بيت شعر لبيان معنى في القرآن فقال « ما يعجبني » فهو عجيب ، وإن صح عنه فلمله يريد كراهة أن يذكر الشعر لإثبات صحة ألفاظ القرآن كما يقع من بعض الملاحدة، روى أن ابن الراوندي^(٢) (وكان يُزَنُّ بالألحاد) قال لابن الأعرابي : « أتقول العرب لباس التقوى » فقال ابن الأعرابي لا بأس لا بأس، وإذا أنجى الله الناس ، فلا نَجَّى ذلك الراس ، هبك يا ابن الراوندي تنسك أن يكون محمدٌ نبياً أفتنكر أن يكون فصيحاً عربياً ؟ » .

ويدخل في مادة الاستعمال العربي ما يؤثر عن بعض السلف في فهم معاني بعض الآيات على قوانين استعمالهم ، كما روى مالك في الموطأ عن عروة ابن الزبير قال « قلت لعائشة - وأنا يومئذ حديث السن- : أ رأيت قول الله تعالى . إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، فما على الرجل شيء أن لا يطوف بهما ، فقالت عائشة : كلا لو كان كما تقول ، لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، إنما نزلت هذه الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة الطاغية ، وكانت مناة حذو قَدِيدٍ ، وكانوا يتخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة ، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك ، فأنزل الله: إن الصفا والمروة الآية اه » ، فبينت له ابتداء طريقة استعمال العرب لو كان المعنى كما وجهه عروة ثم بينت له مثار شبهته الناشئة عن قوله تعالى « فلا جناح عليه » التي ظاهره رفع الجناح عن الساعي الذي يصدق بالإباحة دون الوجوب .

وأما الآثار فالمعنى بها ، ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، من بيان المراد من بعض القرآن في مواضع الإشكال والإجمال ، وذلك شيء قليل . قال ابن عطية عن عائشة « ما كان رسول الله يفسر من القرآن إلا آيات معدودات مله إياهن جبريل » ، قال معناه في منييات القرآن وتفسير مجمله مما لا سبيل إليه إلا بتوقيف ، قلت : أو كان تفسيراً لا توقيف فيه ، كما بين لمدي بن حاتم أن الخيط الأبيض والخيط الأسود هما سواد الليل وبياض النهار ، وقال له إنك لمرريض الوسادة ، وفي رواية إنك لمرريض القفا ، وما نقل عن الصحابة الذين

١ (١) ذكره الآلوسي . (٢) توفي سنة ٢٤٠ هـ .

شاهدوا نزول الوحي من بيان سبب النزول ، وناسخ ومنسوخ ، وتفسير مبهم ، وتوضيح وافقة من كل ما طريقهم فيه الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، دون الرأى وذلك مثل كون المراد من « المنضوب عليهم » اليهود ومن الضالين النصارى ، ومثل كون المراد من قوله تعالى « ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً » الوليد ابن المنيرة المخزومي أبا خالد بن الوليد ، وكون المراد من قوله تعالى « أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولداً » الآية ، العاصي بن واثل السهمي في خصومته بينه وبين حَبَّاب بن الأثرت كما في صحيح البخارى في تفسير سورة المدثر .

قال ابن عباس مكثت سنين أريد أن أسأل عمر من المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يعنى إلا مهاجته ، ثم سأله فقال هما حفصة وعائشة . ومعنى كون أسباب النزول من مادة التفسير ، أنها تعين على تفسير المراد ، وليس المراد أن لفظ الآية يقصر عليها ؛ لأن سبب النزول لا يخص ، قال تقي الدين السبكي : وكما أن سبب النزول لا يخص ، كذلك خصوص غرض الكلام لا يخص ، كأن رد خاص ثم يعمه عام للمناسبة فلا يقتضى تخصيص العام ، نحو « فلا جناح عليهما أن يَصَالِحَا بينهما مصلحا والصلح خير » وقد يكون المزوى في سبب النزول مبيناً ومؤيلاً لظاهر غير مقصود ، فقد توم قدامة بن مظلوم من قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » فاعتذر بها لعمر بن الخطاب في شرب قدامة خمر ، روى أن عمر استعمل قدامة ابن مظلوم على البحرين فقدم الجارود على عمر فقال: إن قدامة شرب فسكر ، فقال عمر من يشهد على ما تقول ، قال الجارود أبو هريرة يشهد على ما أقول وذكر الحديث ، فقال عمر يا قدامة إني جلدك ، قال والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدنى ، قال عمر ولم ؟ قال لأن الله يقول « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح الخ » ، فقال عمر إنك أخطأت التأويل يا قدامة ، إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله . وفي رواية فقال لِمَ تجلدنى ! ببنى وبيتك كتاب الله ، فقال عمر وأى كتاب الله تجد أن لا أجلك ؟ قال: إن الله يقول في كتابه « ليس على الذين آمنوا إلى آخر الآية » فأنما من الذين آمنوا وعلوا الصالحات ثم اتقوا وأحسنوا ، شهدت مع رسول الله بدرأ وأحدًا والخندق والشاهد ، فقال عمر ألا تردون عليه قوله ! فقال ابن عباس ، إن هؤلاء الآيات أنزلن عندنا للهاذين وحجة على الباقيين ،

فمعدر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقيين لأن الله يقول : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر ، ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى ، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا وأحسنوا فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر ، قال عمر صدقت . الحديث »

وتشمل الآثار لإجماع الأمة على تفسير معنى ، إذ لا يكون إلا من مستند كإجماعهم على أن المراد من الأخت في آية السكالة الأولى هي الأخت للآثم ، وأن المراد من الصلاة في سورة الجمعة هي صلاة الجمعة ، وكذلك المعلومات بالضرورة كلها ككون الصلاة مراداً منها الهيئة المخصوصة دون الدعاء ، وإزالة المال المخصوص المدفوع .

وأما القراءات فلا يحتاج إليها إلا في حين الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها ، وإنما يكون في معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار على المعنى ، فذكر القراءة كذكر الشاهد من كلام العرب ؛ لأنها إن كانت مشهورة ، فلا جرم أنها تكون حجة لقوية ، وإن كانت شاذة فحجتها لا من حيث الرواية ، لأنها لا تكون صحيحة الرواية ، ولكن من حيث إن قارئها ماقرأ بها إلا استناداً لاستعمال عربي صحيح ، إذ لا يكون القارئ ممتداً به إلا إذا عرفت سلامة عريقته ، كما احتجوا على أن أصل الحمد لله أنه منصوب على المفعول المطلق بقراءة هارون المتكى الحمد لله بالنصب كما في الكشف ، وبذلك يظهر أن القراءة لا تعد تفسيراً من حيث هي طريق في أداء ألفاظ القرآن ، بل من حيث إنها شاهد لقوى فرجت إلى علم اللغة .

وأما أخبار العرب فهي من جملة أدبهم وإنما خصصتها بالذكر تنبيهاً لمن يتوهم أن الاشتغال بها من اللغو فهي يستعان بها على فهم ما أوجزه القرآن في سؤرها لأن القرآن إنما يذكر القصص والأخبار للموعظة والاعتبار ، لا لأن يتحدث بها الناس في الأسمار ، فبمعرفة الأخبار يعرف ما أشارت له الآيات من دقائق المعاني ، فنحو قوله تعالى « ولا تكونوا كالتي تقضت غزلهما من بعد قوة أنكاثا » وقوله « قتل أصحاب الأخدود » يتوقف على معرفة أخبارهم عند العرب .

وأما أصول الفقه فلم يكونوا يمدونه من مادة التفسير ، ولكنهم يذكرهم أحكام الأوامر

والنواهي والمعوام وهي من أصول الفقه ، فتحصل أن بعضه يكون مادة للتفسير وذلك من جهتين : إحداهما أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة أهم التنبيه عليها علماء العربية مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة ، وقد عد النزالي علم الأصول من جملة العلوم التي تتعلق بالقرآن وبأحكامه فلا جرم أن يكون مادة للتفسير .

الجهة الثانية : أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها فهو آلة للمفسر في استنباط الماني الشرعية من آياتها .

وقد عد عبد الحكيم والآلوسي ، أخذاً من كلام السكاكي ، في آخر فن البيان الذي تقدم أنفاً وما شرحه به شارحاه التفتراني والجرجاني ، علم الكلام في جملة ما يتوقف عليه علم التفسير ، قال عبد الحكيم : « لتوقف علم التفسير على إثبات كونه تعالى متكلماً ، وذلك يحتاج إلى علم الكلام » .

وقال الآلوسي « لتوقف فهم ما يجوز على الله ويستحيل على الكلام » بمعنى من آيات التشابه في الصفات مثل « الرحمن على العرش استوى » ، وهذا التوجيه أقرب من توجيه عبد الحكيم ، وهو مأخوذ من كلام السيد الجرجاني في شرح المفتاح ، وكلاهما اشتباه لأن كون القرآن كلام الله قد تقرر عند سلف الأمة قبل علم الكلام ، ولا أثر له في التفسير ، وأما معرفة ما يجوز وما يستحيل فكذلك ، ولا يحتاج لعلم الكلام إلا في التوسع في إقامة الأدلة على استحالة بعض الماني ، وقد أبنت أن ما يحتاج إليه للتوسع لا يصير مادة للتفسير .

ولم نعد الفقه من مادة علم التفسير كما فعل السيوطي ، لعدم توقف فهم القرآن ، على مسائل الفقه ، فإن علم الفقه متأخر من التفسير وفرع عنه ، وإنما يحتاج المفسر إلى مسائل الفقه ، عند قصد التوسع في تفسيره ، للتوسع في طرق الاستنباط وتفصيل الماني تشريماً وأدباً وعولماً ، ولذلك لا يكاد يحصر ما يحتاجه المتبحر في ذلك من العلوم ، ويوشك أن يكون المفسر المتوسع محتاجاً إلى الإلمام بكل العلوم وهذا القام هو الذي أشار له البيضاوي بقوله : « لا يليق لعاطيه ، والتصدي للتكلم فيه ، إلا من برع في العلوم الدينية ، كلها أسوؤها وفروها وفي الصناعات المربية والفنون الأدبية بأنواعها » .

تنبيه: اعلم أنه لا يمد من استمداد علم التفسير ، الآثار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، في تفسير آيات ، ولا ما يروى عن الصحابة في ذلك لأن ذلك من التفسير لا من مده ، ولا يمد أيضا من استمداد التفسير ما في بعض آي القرآن من معنى يفسر بعضا آخر منها ، لأن ذلك من قبيل حل بعض الكلام على بعض ، كتخصيص العموم وتقييد المطلق وبيان المجمل وتأويل الظاهر ودلالة الاقتضاء وغوى الخطاب ولحن الخطاب ، ومفهوم المخالفة .

ذكر ابن هشام ، في معنى اللبيب ، في حرف لا ، عن أبي علي الفارسي ، أن القرآن كله كالسورة الواحدة ، ولهذا يذكر الشيء في سورة وجوابه في سورة أخرى ، نحو « وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون » وجوابه « ما أنت بنعمة ربك بمجنون » اهـ . وهذا كلام لا يحسن إطلاقه ، لأن القرآن قد يحمل بعض آياته على بعض وقد يستقل بعضها عن بعض ، إذ ليس يتعين أن يكون المعنى المقصود في بعض الآيات مقصودا في جميع نظائرها ، بله ما يقارب غيرها .

واعلم أن استمداد علم التفسير ، من هذه المواد لا ينافي كونه رأس العلوم الإسلامية كما تقدم ، لأن كونه رأس العلوم الإسلامية ، معناه أنه أصل لعلوم الإسلام على وجه الإجمال فأما استمداده من بعض العلوم الإسلامية ، فذلك استمداد لقصد تفصيل التفسير على وجه أتم من الإجمال ، وهو أصل لما استمد منه باختلاف الاعتبار على ما حققه عبد الحكيم .

المقدمة الثالثة

في صحة التفسير بنير الأثرور ومعنى التفسير بالرأى ونحوه

«إِنْ قُلْتَ أَتَرَأَى مَا عَدَدْتَ مِنْ عُلُومِ التَّفْسِيرِ ثَبِتَ أَنْ تَفْسِيرًا كَثِيرًا لِلْقُرْآنِ لَمْ يَسْتَنْدِ إِلَى مَأْثُورٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا مِنْ أَصْحَابِهِ، وَتَبَيَّحَ لِمَنْ اسْتَجْمَعَ مِنْ تِلْكَ الْعُلُومِ حِطًّا كَافِيًا وَذَوْقًا يَنْفَتِحُ لَهُ بِهِمَا مِنْ مَعَانِي الْقُرْآنِ مَا يَنْفَتِحُ عَلَيْهِ، أَنْ يَفْسِرَ مِنْ آيِ الْقُرْآنِ بِمَا لَمْ يَوْثُرْ عَنْ هَؤُلَاءِ، فَيَفْسِرَ بِمَعَانٍ تَقْتَضِيهَا الْعُلُومُ الَّتِي يَسْتَعِدُّ مِنْهَا عِلْمُ التَّفْسِيرِ، وَكَيْفَ حَالِ التَّحْذِيرِ الْوَاقِعِ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَرَأْيَهُ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ» وَفِي رِوَايَةٍ: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَرَأْيَهُ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ» وَالْحَدِيثُ الَّذِي رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالتَّسَانِيُّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ «مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ» وَكَيْفَ مَحَلِّ مَا رَوَى مِنْ تَحَاشِي بَعْضِ السَّلَفِ عَنِ التَّفْسِيرِ بِبَرَأْيِهِ تَوْقِيفٌ؟ فَقَدْ رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ تَفْسِيرِ الْأَبِّ فِي قَوْلِهِ «وَفَاكِهِ وَأَبًّا» فَقَالَ: «أَيُّ أَرْضٍ تُقَلِّى، وَأَيُّ سَمَاءٍ تُظَلِّى إِذَا قُلْتَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيٍ» وَيُرْوَى عَنْ سَمِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَالشَّعْبِيِّ إِحْجَامُهُمَا عَنْ ذَلِكَ.

قلت: أرأيت كما حَسِبْتَ أَثْبِتُ ذَلِكَ وَأُبَيِّحُهُ، وَهَلْ اتَّسَعَتِ التَّفَاسِيرُ وَتَفَنَّتْ مُسْتَنْبِطَاتُ مَعَانِي الْقُرْآنِ إِلَّا بِمَا رَزَقَهُ الَّذِينَ أُوتُوا الدِّلْمَ مِنْ فَهْمٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ. وَهَلْ يَتَحَقَّقُ قَوْلُ عَلَمَانَا «إِنَّ الْقُرْآنَ لَا تَنْقُضُ عَجَائِيهِ» إِلَّا بِازْدِيَادِ الْمَعْنَى بِاتِّسَاعِ التَّفْسِيرِ؟ وَلَوْلَا ذَلِكَ لَكُنَّ تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ مَخْتَصَرًا فِي وَرَقَاتٍ قَلِيلَةٍ. وَقَدْ قَالَتْ عَائِشَةُ: «مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَفْسِرُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا آيَاتٍ مَحْدُودَاتٍ عَلَيْهِ جَبْرِيلُ إِيمَانَهُ» كَمَا تَقَدَّمَ فِي الْمَقْدَمَةِ اثْنَانِ.

ثم لو كان التفسير مقصوراً على بيان معاني مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير زراً، ونحن نشاهد كثرة أقوال السلف من الصحابة، فمن يلهم في تفسير آيات القرآن وما أكثر ذلك الاستنباط برأيهم وعلمهم. قال النزائي والقرطبي: لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعاً من النبي صلى الله عليه وسلم لوجهين: أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة وهي ما تقدم عن عائشة. الثاني أنهم اختلفوا في التفسير على وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها.

وسماع جميعها من رسول الله حال ، ولو كان بعضها مسموعاً لترك الآخر ، أى لو كان بعضها مسموعاً لقال قائله إنه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع إليه من خالنه ، فتبين على القطع أن كل مفسر قال فى معنى الآية بما ظهر له باستنباطه . روى البخارى فى صحيحه عن أبى جصيفة قال : قلت لعل : هل عندكم شئ من الوحي إلا ما فى كتاب الله ؟ قال « لا والذى فلق الحبة وبرأ النسمة لا أعلمه إلا فهما يُعطيه الله رجلا فى القرآن إلخ » وقد دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عباس فقال « اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل » واتفق العلماء على أن المراد بالتأويل تأويل القرآن ، وقد ذكر فقهاؤنا فى آداب قراءة القرآن أن التفهم مع قلة القراءة أفضل من كثرة القراءة بلا تفهم ، قال الغزالي فى الإحياء « التدبر فى قراءة إعادة النظر فى الآية والتفهم أن يستوضح من كل آية ما يلىق بها كي تكشفه من الأسرار مكنونة لا تكشف إلا للموفقين » قال : « ومن موانع الفهم أن يكون قد قرأ تفسيراً واعتقد أن لا معنى لكلمات القرآن إلا ما تناوله النقل من ابن عباس وابن مجاهد ، وأن ما وراء ذلك تفسير بالرأى فهذا من الحجب العظيمة » وقال نضر الدين فى تفسير قوله تعالى « وعاشروهم بالمعروف » فى سورة النساء « وقد ثبت فى أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجهاً فى تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر فى تفسيرها وإلا لصارت الدقائق التى يستنبطها المتأخرون فى التفسير محدودة ؛ وذلك لا يقوله إلا مقلدٌ خلف - بضم الخاء - اه » وقال سفيان بن عيينة فى قوله تعالى « ولا تحسن الله غافلاً عما يعمل الظالمون » هى تسليية للمظلوم وتهديد للظالم ، فقيل له من قال هذا فنضب وقال : إنما قاله من علمه يريد نفسه ، وقال أبو بكر ابن العربى فى المواصم إنه أملى على سورة نوح خمسمائة مسألة وعلى قصة موسى ثمانمائة مسألة .

وهل استنباط الأحكام التشريعية من القرآن فى خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام إلا من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك ؟ وهذا الإمام الشافعى يقول ، تطلبت دليلاً على حجية الإجماع فظفرت به فى قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » .

قال شرف الدين الطيبي فى شرح الكشاف فى سورة الشعراء : « شرط التفسير الصحيح

أن يكون مطابقاً للفظ من حيث الاستعمال، سلباً من التكلف عرياً من التصف « ، وصاحبه الكشف يسمى ما كان على خلاف ذلك يدع التفسير .

وأما الجواب عن الشبهة التي نشأت من الآثار المروية في التحذير من تفسير القرآن بالرأى فارجعه إلى أحد خمسة وجوه : أولاً - أن المراد بالرأى هو القول من مجرد خاطر دون استناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريقها ، وما لا بد منه من معرفة الناسخ والنسخ وسبب النزول فهذا لا محالة إن أصاب فقد أخطأ في تصويره بلا علم ، لأنه لم يكن مضمون الصواب بكقول المثل « رَمِيَّةٌ مِنْ غَيْرِ رَأَمٍ » وهذا كمن فسر « أَلَمْ » ! إن الله أنزل جبريل على محمد بالقرآن فإنه لا مستند لذلك ، وأما ما روى عن الصديق رضي الله عنه فيما تقدم في تفسير الآية فذلك من الورع خشية الوقوع في الخطأ في كل ما لم يطمع له فيه دليل أو في مواضع لم تدع الحاجة إلى التفسير فيها ، ألم تر أنه سئل عن « الكلالة » في آية النساء فقال (أقول فيها برأى فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فني ومن الشيطان الخ) وعلى هذا المحمل ما روى عن الشعبي وسعيد أي أنهما تباعدا عما يوقع في ذلك ولو على احتمال بعيد مبالغة في الورع ودفعاً لاحتمال الضميف ، وإلا فإن الله تعالى ما تبدنا في مثل هذا إلا ببذل الوسع مع ظن الإصابة .

ثانيها : أن لا يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يحظر له من بادي الرأي دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير مقتصرأ على بعض الأدلة دون بعض كأن يعتمد على ما يبدو من وجه في العربية فقط ، كمن يفسر قوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله » الآية على ظاهر معناها يقول إن الخير من الله والشر من فعل الإنسان بقطع النظر على الأدلة الشرعية التي تقتضي أن لا يقع إلا ما أراد الله خافلاً عما سبق من قوله تعالى « قل كل من عند الله »^(١) أو بما يبدو من ظاهر اللغة دون استعمال العرب كمن يقول في قوله تعالى « وآتينا نوحاً الناقة مبصرة » فيفسر مبصرة بأنها ذات بصر لم تكن عمياء ، فهذا من الرأي المذموم لفساده .

(١) هذا التمثيل للقرآن على أحد تفسيرين ، والثالث يكفي فيه الفرض . وذكر الغفر في تفسير قوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله » أنه جرى على معنى التلميح للتأديب مع الخالق وقوله « قل كل من عند الله » جرى مجرى بيان الحقيقة .

ثالثها : أن يكون له ميل إلى زعة أو مذهب أو نحلة في تأول القرآن على وفق رأيه وبصرفه عن المراد ويرغمه على تحميله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف ، فيجبر شهادة القرآن لتقرير رأيه ويعنمه عن فهم القرآن حتى يفهمه ما يقيد عقله من التصعب ، عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يحظر بياله غير مذهبه حتى إن لم له بأرق حق وبدا له معنى يباين مذهبه حمل عليه شيطان التصعب حملة وقال كيف يحظر هذا ييا لك ، وهو خلاف معتقدك كمن يعتقد من الاستواء على المرشئ التمكن والاستقرار ، فإن خطر له أن معنى قوله تعالى «القدوس» أنه المنزه عن كل صفات المحدثات حجبه تقليده عن أن يتقرر ذلك في نفسه ، ولو تقرر لتوصل فهمه فيه إلى كشف معنى ثان أو ثالث ، ولكنه يسارع إلى دفع ذلك عن خاطره لمناقضته مذهبه . وجمود الطبع على الظاهر مانع من التوصل للفور . كذلك تفسير الممتزلة قوله « إلى ربها ناظرة » بمعنى أنها تنتظر نعمة ربها على أن « إلى » واحد الآلاء مع ما في ذلك من الخروج عن الظاهر وعن المأثور وعن المقصود من الآية . وقالت البيهقي في قوله تعالى « هذا بيان للناس » إنه يبان ابن سمان كبير مذهبه^(١) . وكانت المنصورية أصحاب أبي منصور الكسيف^(٢) يزعمون أن المراد من قوله تعالى « وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب مرحوم » أن الكسف إماتهم نازل من السماء ، وهذا إن صح عنهم ولم يكن من ملصقات أضدادهم فهو تبديل للقرآن ومروق عن الدين .

رابعها : أن يفسر القرآن برأى مستند إلى ما يقتضيه اللفظ ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره لما في ذلك من التضيق على التأولين .

خامسها : أن يكون القصد من التحذير أخذ الحيلة في التدبر والتأويل ونبد التسرع إلى ذلك ، وهذا مقام تماوت العلماء فيه واشتد الفلو في الورع يبعضهم حتى كان لا يذكر تفسير شيء غير عازيه إلى غيره . وكان الأحمسي لا يفسر كلمة من العربية إذا كانت واقعة في القرآن ،

(١) وهو يبان ابن سمان الحمصي ، والبيهقي من غلاة الشيعة ، يقولون بالحلول واليهلية على الحسن والحسين وعبد بن الحنفية . صلب خالد بن عبد الله القسري بياناً هذا سنة ١١٩ بالكوفة .

(٢) هو أبو منصور الجليلي الملقب بالكسيف بكسر الكاف وسكون السين - زعم أنه خليفة الباقر وزعم أنه مرج إلى السماء وتلقى من الله الإذن بأن يبلغ عنه ، وأنه المراد بقوله تعالى « وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب مرحوم » قتله يوسف بن عمر الثقفي أمير العراق بين سنة ١٢٠ و ١٢٦ هـ

ذكر ذلك في المزهر فإني أن يحكم في أن سري وأسرى بمعنى واحد ، لأن أسرى ذكرت في القرآن . ولأن أن عصفت الريح وأعصفت بمعنى واحد لأنها في القرآن ، وقال : الذي سمعته في معنى الخليل أنه أصفى الودة وأصمها ولا أزيد فيه شيئا لأنه في القرآن - اه .

فهذا ضرب من الورع يمتري بعض الناس لخوف ، وأنه قد يمتري كثيرا من أهل العلم والفضل ، وربما تطرق إلى بعضهم في بعض أنواع الأحوال دون بعض ، فتجد من يمتريه ذلك في العلم ولا يمتريه في العقل ، وقد تجد العكس ، والحق أن الله ما كلفنا في غير أصول الاعتقاد بأكثر من حصول الظن المستند إلى الأدلة والأدلة متنوعة على حسب أنواع المستند فيه . وأدلة فهم الكلام معروفة وقد بيناها .

أما الذين جدوا على القول بأن تفسير القرآن يجب أن لا يمدو ما هو مأثور فهم رموا هذه الكلمة على عواهنها ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عن يؤثر ، فإن أرادوا به ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من تفسير بعض آيات إن كان مرويا بسند مقبول من صحيح أو حسن ، فإذا التزموا هذا الظن بهم فقد ضيقوا سعة معاني القرآن وينابيع ما يستنبط من علومه ، وناقضوا أنفسهم فيما دونوه من التفسير ، وغلطوا سلفهم فيما تأولوه ، إذ لا ملجأ لهم من الاعتراف بأن أئمة المسلمين من الصحابة فمن بعدهم لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم . وقد سأل عمر بن الخطاب أهل العلم عن معاني آيات كثيرة ولم يشترط عليهم أن يرووا له ما بلغهم من تفسيرها عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإن أرادوا بالمأثور ما روى عن النبي وعن الصحابة خاصة وهو ما يظهر من صنيع السيوطي في تفسيره الدر المنثور ، لم يتسع ذلك المضيق إلا قليلا ولم ينف عن أهل التفسير قليلا ، لأن أكثر الصحابة لا يؤثر عنهم في التفسير إلا شيء قليل سوى ما يروي عن علي بن أبي طالب على ما فيه من صحيح وضعيف وموضوع ، وقد ثبت عنه أنه قال : ما عندي مما ليس في كتاب الله شيء إلا فهماً يؤتاه الله . وما يروي عن ابن مسعود وعبد الله بن عمر وأنس وأبي هريرة . وأما ابن عباس فكان أكثر ما يروي عنه قولاً برأيه على تفاوت بين روايته . وإن أرادوا بالمأثور ما كان مرويا قبل تدوين التفسير الأول مثل ما يروي عن أصحاب ابن عباس وأصحاب ابن مسعود ، فقد أخذوا يفتحون الباب من شقته ، ويتركون ما يمد من الشقته . إذ لا محيص لهم من الاعتراف بأن التابعين قالوا أقوالا في معاني القرآن

لم يسندوها ولا ادعوا أنها عذوفة الأسانيد ، وقد اختلفت أقوالهم في معاني آيات كثيرة اختلافاً ينفى إنباء وانحيا بأنهم إنما تأولوا تلك الآيات من أفهامهم كما يملئه من له علم بأقوالهم ، وهي ثابتة في تفسير الطبرى ونظرائه ، وقد ألزم الطبرى في تفسيره أن يقتصر على ما هو مروى عن الصحابة والتابعين ، لكنه لا يلبث في كل آية أن يتخطى ذلك إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب ، وحسبه بذلك تجاوزاً لما حدده من الاقتصاد على التفسير بالمأثور وذلك طريق ليس بنهج ، وقد سبقه إليه يحيى ابنُ حنَّالٍ ولم تقف على تفسيره ، وشاكل الطبرى فيه معاصروه ، مثل ابن حاتم وابن مردويه والحاكم ، فله در الذين لم يحسوا أنفسهم في تفسير القرآن على ما هو مأثور مثل الفراء وأبي عبيدة من الأولين ، والزجاج والرَّمَّانى ممن بعدهم ، ثم الذين سلكوا طريقهم مثل الزمخشري وابن عطية .

وإذ قد تفصينا مشارات التفسير بالرأى المذموم وبيننا لكم الأشباه والأمثال ، بما لا يبق معه للاشتباه من مجال ، فلا نجاوز هذا المقام ما لم ننبهكم إلى حال طائفة ألزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها ، وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سَمَّوهُ الباطن ، وزعموا أن القرآن إنما نزل متضمناً لكنايات ورموز عن أغراض ، وأصل هؤلاء طائفة من غلاة الشيعة عُرفوا عند أهل العلم بالباطنية فلقبوا بالوصف الذى عرفوهم به ، وهم يُعرفون عند المؤرخين بالإسماعيلية لأنهم ينسبون مذهبهم إلى جعفر بن إسماعيل الصادق ، ويتقدون عصمته وإمامته بمد أبيهم بالوصاية ، ويرون أن لا بد للمسلمين من إمام هدى من آل البيت هو الذى يقيم الدين ، وبين مراد الله . ولما توقعوا أن يحاجهم العلماء بأدلة القرآن والسنة رأوا أن لا يحصى لهم من تأويل تلك الحجيح التى تقوم في وجه بدعتهم ، وأنهم إن خصوها بالتأويل وصرف اللفظ إلى الباطن اتهمهم الناس بالتمسب والتحكّم فأوا صرف جميع القرآن عن ظاهره وبنوه على أن القرآن رموز لمان خفية في صورة ألفاظ تقيد معاني ظاهرة ليشتغل بها عامة المسلمين ، وزعموا أن ذلك شأن الحكماء ، فذهبهم مبنى على قواعد الحكمة الإشرافية ومذهب التناسخ والحلولية فهو خليط من ذلك ، ومن طقوس البيانات اليهودية والنصرانية وبعض طرائق الفلسفة ودين زرادشت . وعندما أن الله يحل في كل رسول وإمام وفى الأماكن المقدسة ، وأنه يشبه الخلق - تعالى وتقدس - وكل علوى يحل فيه الإله . وتكلفوا لتفسير القرآن بما يساعد

الأصول التي أسسوها . ولهم في التفسير تكلفات ثقيلة منها قولهم ان قوله تعالى « وعلى الأعراف رجال » أن جبلا يقال له الأعراف هو مقر أهل المارف الذين يعرفون كلا بسياهم . وأن قوله تعالى « وإن منكم إلا واردها » أى لا يصل أحد إلى الله إلا بمد جوارحه على الآراء الفاسدة إما في أيام صباه ، أو بعد ذلك ، ثم ينجى الله من يشاء . وإن قوله تعالى « اذهبوا إلى فرعون إنه طغى » أراد يفرعون القلب . وقد تصدى للرد عليهم النزالي في كتابه الملقب بـ « المستظهرى » . وقال إذا قلنا بالباطن فالباطن لا ضبط له بل تتمارض فيه الخواطر فيمكن تنزيل الآية على وجوه شتى اهمنى والذي يتخذونه حجة لم يمكن أن تقلبه عليهم وندعى أنه باطن القرآن لأن للمنى الظاهر هو الذى لا يمكن اختلاف الناس فيه لاستناده للغة الموضوع من قبل . وأما الباطن فلا يقوم فهم أحد فيه حجة على غيره اللهم إلا إذا زعموا أنه لا يتعلق إلا من الإمام المصوم ولا إياهم إلا قائلين ذلك . ويؤيد هذا ما وقع في بعض قراطيسهم قالوا « إنما يُنتقل إلى البذل مع عدم الأصل ، والنظر بدل من الخبر فإن كلام الله هو الأصل فهو خلق الإنسان وعلمه البيان والإمام هو خليفته ومع وجود الخليفة الذى يبين قوله فلا ينتقل إلى النظر اهـ ويين ابن العربي في كتاب العواصم شيئا من فضاخ مذهبهم بما لا حاجة إلى التطويل به هنا . فإن قلت فإروى : أن النبى صلى الله عليه وسلم قال إن للقرآن ظهرا وبطنا وحداً ومطلماً . وفى ابن عباس أنه قال إن للقرآن ظهراً وبطناً . قلت لم يصح ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، بله الروى من ابن عباس فن هو المتصدى روايته عنه؟ على أنهم ذكروا من بقية كلام ابن عباس أنه قال « فظهره التلاوة وبطنه التأويل » فقد أوضح مراده إن صح عنه بأن الظاهر هو اللفظ والباطن هو المعنى . ومن تفسير الباطنية تفسير القاشانى وكثير من أقوالهم مبثوث في رسائل إخوان الصفاء .

أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معان لا تجرى على ألفاظ القرآن ظاهراً ولكن بتأويل ونحوه فينبغى أن تملوا أنهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن ، بل يبنون أن الآية تصلح للتمثل بها في الرض المتكلم فيه ، وحسبك في ذلك أنهم سموها إشارات ولم يسموها معانى ، فيذلك فارق قولهم قول الباطنية . ولعلماء الحق فيها رأبان : فالنزالي يراها مقبولة ، قال في كتاب من الإحياء : إذا قلنا في قوله صلى

الله عليه وسلم « لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة » فهذا ظاهره أو إشارته أن القلب بيت وهو مهبط الملائكة ومستقر آثارهم ، والصفات الرديئة كالنفس والشهوة والحسد والحقد والحجب كلاب نابجة في القلب فلا تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب ، وتور الله لا يقذفه في القلب إلا بواسطة الملائكة، فقلب كهذا لا يقذف فيه النور . وقال ولست أقول إن المراد من الحديث بلفظ البيت القلب وبالكلب الصفة المذمومة ولكن أقول هو تنبيه عليه ، وفرق بين تفسير الظاهر وبين التنبيه على الباطن من ذكر الظواهر هـ فهذه الحقيقة فارق زعة الباطنية . ومثل هذا قريب من تفسير لفظ عام في آية بمخاض من جزئياته كما وقع في كتاب المنازي من صحيح البخاري عن عمرو بن عطاء في قوله تعالى « ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا » قال هم كفار قريش ، ومحمد نعمة الله « وأحلوا قومهم دار البوار » قال يوم بدر . وابن العربي في كتاب المواسم يرى إبطال هذه الإشارات كلها حتى أنه بعد أن ذكر محلة الباطنية وذكر رسائل إخوان الصفاء أطلق القول في إبطال أن يكون للقرآن باطن غير ظاهره ، وحتى أنه بعد ما نوه بالبناء على النزالي في تسديه للرد على الباطنية والفلاسفة قال : « وقد كان أبو حامد بدراً في ظلمة الليالي ، وعقدا في لجة المائي ، حتى أوغل في التصوف ، وأكثر معهم التصرف ، فخرج عن الحقيقة ، وحاد في أكثر أقواله عن الطريقة هـ » .

وعندى أن هذه الإشارات لا تمدو واحدا من ثلاثة أنحاء : الأول ما كان يجري فيه معنى الآية بحرى التمثيل لحال شبيه بذلك المعنى كما يقولون مثلا « ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه » أنه إشارة للقلوب لأنها مواضع الخضوع لله تعالى إذ بها يعرف فتسجد له القلوب بفناء النفوس . ومنعها من ذكره هو الحيلولة بينها وبين المعارف الدنية، وسعى في خرابها بتكديرها بالتصعبات وغلبة الهوى، فهذا يشبه ضرب الثلل لحال من لا يزكى نفسه بالمعرفة ويمنع قلبه أن تدخله صفات الشكال الناشئة عنها بحال مانع المساجد أن يذكر فيها اسم الله ، وذكر الآية عند تلك الحالة كالنطق بلفظ الثلل ، ومن هذا قولهم في حديث « لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب » كما تقدم عن النزالي . الثاني : ما كان من نحو التفاؤل فقد يكون للكلمة معنى يسبق من صورتها إلى السمع هو غير معناها المراد وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهم عنده . والذي يجوز في خاطره

وهذا كمن قال في قوله تعالى « من ذا الذي يشفع » من ذلّ ذى إشارة للنفس يصير من المرين الشفاء ، فهذا يأخذ صدق موقع الكلام في السمع ويتأوله على ما شئ به قلبه . ورأيت الشيخ يحيى الدين يسمي هذا النوع سماوا ولقد أبدع . الثالث : غير ومواعظ وشأن أهل النفوس اليقظي أن ينتهوا من كل شيء يأخذوا الحكمة حيث وجدوها فاطنك بهم إذا قرأوا القرآن وتدبروه فانتظروا بموعظه فإذا أخذوا من قوله تعالى « فعصى فرعون الرسول فأخذناه أخذاً وبيلاً » اقتبسوا أن القلب الذي لم يمثل رسول المارف المكيّا تكون عاقبته وبالا . ومن حكاياتهم في غير باب التفسير أن بعضهم مر رجل يقول لآخر : هذا المود لا ثمرة فيه فلم يمدّ صالحاً إلا للنار ، فجعل يبيكي ويقول : إذن فالقلب غير الثمر لا يصلح إلا للنار .

نسبة الإشارة إلى لفظ القرآن مجازية لأنها إنما تشير لمن استمدت عقولهم وتدبرهم في حال من الأحوال الثلاثة ولا ينتفع بها غير أولئك ، فلما كانت آيات القرآن قد أمارت تدبرهم وأمارت اعتبارهم نسبوا تلك الإشارة للآية . فليست تلك الإشارة هي حق الدلالة اللفظية والاستعمالية حتى تكون من لوازم اللفظ وتواجه كالتدبيرين . وكل إشارة خرجت من حد هذه الثلاثة الأحوال إلى ما عداها فهي تقترب إلى قول الباطنية زويدارويدا إلى أن تبلغ عين مقالاتهم وقد بصرناكم بالحد الفارق بينهما ، فإذا رأيتم اختلاطه فحققوا مناطه ، وفي أيديكم فيصل الحق فدونكم اختراطه .

وليس من الإشارة ما يعرف في الأصول بدلالة الإشارة ، وغوى الخطاب ، وفهم الاستفراق من لام التعريف في المقام الخطابي ، ودلالة التضمن والالتزام كما أخذ العلماء من تنبيهات القرآن استدلالاً لمشروعية أشياء ، كاستدلالهم على مشروعية الوكالة من قوله تعالى « فابعدوا أحدكم بوزركم هذه » ومشروعية الضمان من قوله « وأنا به زعيم » . ومشروعية القياس من قوله « لتتحكم بين الناس بما أراك الله » ولا بما هو بالمعنى المجازي نحو « يا جبال أوّني معه - فقال لها وللأرض اثني طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » ولا ما هو من تنزيل الحال منزلة المبالغة نحو « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » لأن جميع هذا مما قامت فيه الدلالة العرفية مقام الوضعية وأحدثت في إدراكه أفعالهم أهل العرفية فكان من الدولات التبعية .

قال في الكشف : وكمن آية أنزلت في شأن الكافرين وفيها أوفر نصيب للمؤمنين تدبراً لها واعتباراً بموردتها . يعنى أنها في شأن الكافرين من دلالة العبارة وفي شأن المؤمنين من دلالة الإشارة .

هذا وإن واجب النصح في الدين والتنبية إلى ما يقفل عنه المسلمون مما يحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم قضى على أن أنه إلى خطر أمر تفسير الكتاب والقول فيه دون مستند من نقل صحيح عن أساطين المفسرين أو إبداء تفسير أو تأويل من قائله إذا كان القائل توفرت فيه شروط الصلابة في العلوم التي سبق ذكرها في المقدمة الثانية .

فقد رأينا تهافت كثير من الناس على الخوض في تفسير آيات من القرآن فهم من يقصدى لبيان معنى الآيات على طريقة كتب التفسير ومنهم من يضع الآية ثم يركض في أساليب المقالات تاركاً معنى الآية جانباً ، غالباً من معاني الدعوة والموعظة ما كان غالباً ، وقد دلت شواهد الحال على ضعف كفاية البعض لهذا العمل العلمي الجليل فيجب على العاقل أن يعرف قدره ، وأن لا يتمدّد طوره ، وأن يرد الأشياء إلى أربابها ، كي لا يختلط الخثار بالزيادة ، ولا يكون في حاله سواد ، وإن سكوت العلماء على ذلك زيادة في الورطة ، وإخفاش لأهل هذه القلعة ، فمن يركب مقن عمياء ، ويخبط خيط عشواء ، فحق على أساطين العلم تقويم أهواجهم ، وتمييز حلوه من أجابه ، تحذيراً للمطالع ، وتزيلاً في البرج والطالع .

المقدمة الرابعة

فما يحق أن يكون غرض المفسر

كأنى بكم وقد مر على أسماعكم ووعت ألبابكم ما قررته من استمداد علم التفسير ، ومن صحة تفسير القرآن بنير المأثور ، ومن الإنحاء على من يفسر القرآن بما يدعيه باطنا ينافى مقصود القرآن ، ومن التفرقة بين ذلك وبين الإشارات ، تتطلعون بعد إلى الإفصاح عن غاية المفسر من التفسير ، وعن معرفة المقاصد التي نزل انقرآن لبيانها حتى تسنين لكم غاية المفسرين من التفسير على اختلاف طرائقهم ، وحتى تملؤوا عند مطالعة التفاسير مقادير اتصال ما تشتمل عليه ، بالفاية التي يرى إليها المفسر فترنوا بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد ، ومقدار ما تجاوزه ، ثم ينطف القول إلى التفرقة بين من يفسر القرآن بما يخرج عن الأفراض المرادة منه ، وبين من يفصل معانيه تفصيلا ، ثم ينطف القول إلى نموذج مما استخرجه العلماء من مستنبطات القرآن في كثير من العلوم .

إن القرآن أزله الله تعالى كتاباً لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم قال الله تعالى « وأزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية ، والجماعية ، والمرانية . فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتركيتها ، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير ، ثم صلاح السريرة الخاصة ، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة ، والباطنة كالخلق بترك الحسد والحقد والكبر . وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي إذ الأفراد أجزاء المجتمع ، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه . ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض على وجه يصممهم من مزاجه الشهوات وموابة القوى النفسانية . وهذا هو علم الماملات ، ويمر عنه عند الحكماء بالسياسة المدنية .

وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي ، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع ، ورعى المصالح الكلية الإسلامية ، وحفظ المصلحة الجامعة عند ممارسة المصلحة القاصرة لها ، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع .

ففراد الله من كتابه هو بيان تصاريه ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً يثابراً وتميذاً بغير معرفة مراده والاطلاع عليه فقال : « كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته ، وليتذكر أولوا الألباب » سواء قلنا إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى وهو قول علمائنا والمشاغبي والسكاكي وهما من المتزلة ، أم قال قائل بقول بقية المتزلة إن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى غير ممكن . (وهو خلاف لا طائل تحته) إذ القصد هو الإمكان الوقوعي لا العقلي ، فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تقدير الاطلاع على تعلمه .

وقد اختار الله تعالى أن يكون اللسان العربي مظهرًا لوحيه ، ومستودعًا لمراده ، وأن يكون العرب هم المتلقين أولاً لشرعه وإبلاغ مراده لحكمة علمها : منها كون لسانهم أفصح الألسن وأسهلها انتشاراً ، وأكثرها تحملاً للمعاني مع إيجاز لفظه ، ولتكون الأمة المتلقية للتشريع والناشرة له أمة قد سلت من أفن الرأي عند المجادلة ، ولم تقعد بها عن النهوض أغلال التشكك على الرافضة ، ولا عن تلقى الكمال الحقيقي إذ يسبب لها خلطه بما يجر إلى اضمحلاله فيجب أن تعلموا قطعاً أن ليس المراد من خطاب العرب بالقرآن أن يكون التشريع قاصراً عليهم أو مراعيًا لخاصة أحوالهم ، بل إن عموم الشريعة ودوامها وكون القرآن معجزة دائمة مستمرة على تعاقب السنين ينافي ذلك ، نعم إن مقاصده تصفية نفوس العرب الذين اختارهم كالقلنا لتلقى شريعته وبها ونشرها ، فهم المخاطبون ابتداء قبل بقية أمة الدعوة فكانت أحوالهم مرفوعة لا محالة ، وكان كثير من القرآن مقصوداً به خطابهم خاصة ، وإصلاح أحوالهم قال تعالى « ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » وقال « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ، وإن كنا عن دراستهم لناولين ، أو تقولوا لو أننا أنزل علينا الكتاب لكننا أهدى منهم » لكن ليس ذلك بوجه الاقتصار على أحوالهم كما سيأتي .

ليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيينها فغلب بها الآن بحسب ما بلغ إليه استقرارنا وهي ثمانية أمور :

الأول : إصلاح الاعتقاد وتعليم المقد الصحيح . وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق ، لأنه يزِيل من النفس عادة الإذعان لغير ما قام عليه الدليل ، ويظهر القلب من الأوهام الناشئة من الإشراك والذهرية وما بينهما ، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى « فَاُغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمْ يَأْتِ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ » فأُسند لآلهتهم زيادة تتيببهم ، وليس هو من فعل الآلهة ولكنه من آثار الاعتقاد بالآلهة .

الثاني : تهذيب الأخلاق قال تعالى « وَإِنَّكَ لَمَلَكٌ خُلِقَ عَظِيمٌ » وفسرت عائشة رضى الله تعالى عنها لما سُئِلَتْ عن خُلُقِهِ صلى الله عليه وسلم فقالت كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ . وفي الحديث الذى رواه مالك فى الموطأ بلاغا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « بَشَتْ لَأَتَمَّ مَكَارِمَ حَسَنِ الْأَخْلَاقِ » وهذا المقصد قد فهمه عامة العرب بَلَّةَ خاصة الصحابة ، وقال أبو خِرَاشِ الْمُدَلِّى مشيراً إلى ما دخل على العرب من أحكام الإسلام بأحسن تعبير :

فليس كهمد النار يا أمَّ مالك ولكن أحاطت بالرقاب السلاسل

وعاد الفتى كالكهمل ليس بقائل سوى العدل شيئاً فاستراح الموائل

أراد بإحاطة السلاسل بالرقاب أحكام الإسلام . والشاهد فى قوله وعاد الفتى كالكهمل .

الثالث : التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة . قال تعالى « إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ - وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ » ولقد جمع القرآن جميع الأحكام جمعاً كلياً فى الغالب ، وجزئياً فى الملهم ، فقوله تبياناً لكل شئ ، وقوله : اليوم أكملت لكم دينكم المراد بهما إكمال الكليات التى منها الأمر بالاستنباط والقياس . قال الشاطبى لأنه على اختصاره جامع والشرعة تمت بتمامه ولا يكون جامعاً لتمام الدين إلا والمجموع فيه أمور كلية .

الرابع : سياسة الأمة وهو باب عظيم فى القرآن القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها كالإرشاد إلى تكوين الجامعة بقوله « وَابْتَغُوا بَحْبُلَ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفْرُقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا » وقوله « إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعْماً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ »

وقوله « وَلَا تَنَازَعُوا فِيهِ فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ » وقوله « وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنِهِمْ » .

الخامس : القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصلاح أحوالهم قال « نَحْنُ قُصٌّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ ، وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لِنَ الْغَافِلِينَ » « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » وللتحذير من مساوئهم قال « وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ » وفي خلالها تعليم ، وكنا أشرنا إليها في المقدمة الثانية .

السادس : التعليم بما يناسب حالة عصر الخطاطين ، وما يؤهلهم إلى تلقى الشريعة ونشرها وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار وكان ذلك مبلغ علم غا لطي العرب من أهل الكتاب . وقد زاد القرآن على ذلك تعليم حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال في آفانين عجالاته للضالين وفي دعوته إلى النظر . ثم نوه بشأن الحكمة فقال « يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ، وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » وهذا أوسع باب انبجست منه عيون للمعارف ، واقتضت به عيون الأميين إلى العلم . وقد لحق به التنبيه التكرار على فائدة العلم ، وذلك شيء لم يطور أصماع العرب من قبل ، إنما قصارى علومهم أمور تجريبية ، وكان حكاؤهم أفرادا اختصوا بفرط ذكاء تُعَمِّمُ إِلَيْهِ تَجْرِبَةٌ وَمُ الثَّرَاءُ بِقَوْلِهِ « وَمَا يَمْلِكُهَا إِلَّا الْمَالُؤُونَ » - « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » وقال « نَّ وَالْقَلَمِ » فبه إلى مزية الكتابة .

السابع : المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير ، وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد ، وكذلك الحاجة والمجادلة للماندين ، وهذا باب الترغيب والترهيب .

الثامن : الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول؛ إذ التصديق يتوقف على دلالة المعجزة بعد التحدى ، والقرآن جمع كونه معجزة بلفظه ومتحدى لأجله بمناء والتحدى وقع فيه « قل فأتوا بسورة مثله » ولمعرفة أسباب النزول مدخل في ظهور مقتضى الحال ووضوحه . هذا ما بلغ إليه استقرارى وللغزالي في إحياء علوم الدين بعض من ذلك .

فترض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بآثم بيان يحتمله المعنى ولا يأتاه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن ، أو ما يتوقف عليه فهمه أكل فهم ، أو يخدم المقصد تفصيلا وتقريرا كما أشرنا إليه في المقدمة الأولى ، مع إقامة الحجة على ذلك إن كان به خفاء ، أو لتوقع مكابرة من مماند أو جاهل ، فلا جرم كان رائد

المفسر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله ، ويعرف اصطلاحه في إطلاق الألفاظ ، وللتزليل اصطلاح وعادات ، وتعرض صاحب الكشف إلى شيء من عادات القرآن في متناثر كلامه في تفسيره .

فطرائق المفسرين للقرآن ثلاث ، إما الاختصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه وهذا هو الأصل . وإما استنباط معان من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام ولا يجافيهما الاستعمال ولا مقصد القرآن ، وتلك هي مستبهمات التركيب وهي من خصائص اللغة العربية المبحوث فيها في علم البلاغة ككون التأكيذ يدل على إنكار المخاطب أو ترده ، وكنهوى الخطاب ودلالة الإشارة واحتمال المجاز مع الحقيقة ، وإما أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنى ، أو لأن زيادة فهم المعنى متوقفة عليها ، أو للتوفيق بين المعنى القرآني وبين بعض العلوم مما له تعلق بمقصد من مقاصد التشريع لزيادة تنبيه إليه ، أو لرد مطاعن من يزعم أنه يناقيه لا على أنها مما هو مراد الله من تلك الآية بل لقصد التوسع كما أشرنا إليه في المقدمة الثانية .

ففي الطريقة الثانية قد فرغ العلماء وفصلوا في الأحكام ، وخصوها بالتأكيذ الواسعة ، وكذلك تفاريع الأخلاق والآداب التي أكثر منها حجة الإسلام القرآني في كتاب الإحياء فلا يلام المفسر إذا أتى بشيء من تفاريع العلوم مما له خدمة للمقاصد القرآنية ، وله مزيد تعلق بالأمور الإسلامية كما تفرض أن يفسر قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليماً » بما ذكره المتكلمون في إثبات الكلام النفسي والحجج لذلك ، والقول في ألفاظ القرآن وما قاله أهل المذاهب في ذلك . وكذا أن يفسر ما حكاه الله تعالى في قصة موسى مع الخضر بكثير من آداب العلم والتعلم كما فعل القرآني . وقد قال ابن العربي إنه أملى عليها ثمانمائة مسألة . وكذلك تقرير مسائل من علم التشريع لزيادة بيان قوله تعالى في خلق الإنسان « من لطفة ثم من علقه » الآيات . فإنه راجع إلى المقصد وهو مزيد تقرير عظيمة القدرة الإلهية .

وفي الطريقة الثالثة تجلب مسائل علمية من علوم لها مناسبة بمقصد الآية : إما على أن بعضها يورث إليه معنى الآية ولو بتلويح ما كما يفسر أحد قوله تعالى « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » فيذكر تقسيم علوم الحكمة ومنافعها مدخلاً ذلك تحت قوله « خيراً كثيراً » .

فالحكمة وإن كانت علما اصطلاحيا وليس هو تمام المعنى للآية إلا أن معنى الآية الأصلي لا يفوت وتمازج الحكمة تعين عليه . وكذلك أن نأخذ من قوله تعالى « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » تفاصيل من علم الاقتصاد السياسي وتوزيع الثروة العامة ونعلل بذلك مشروعية الزكاة والمواثيث والمعاملات المركبة من رأس مال وعمل على أن ذلك نوى^١ إليه الآية إيعاء .

وأن بعض مسائل العلوم قد تكون أشد تملقا بتفسير أى القرآن كما فرض مسألة كلامية لتقرير دليل قرآنى مثل برهان التماكن لتقرير معنى قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » وكثير مسائل التشابه لتحقيق معنى نحو قوله تعالى « والساء بينناها بأيدٍ » فهذا كونه من غايات التفسير واضح، وكذا قوله تعالى « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج » فإن القصد منه الاعتبار بالحالة المشاهدة فلوزاد المفسر ففصل تلك الحالة وبين أسرارها وعللها بما هو مبين في علم الحياة كان قد زاد القصد خدمة . وإما على وجه التوفيق بين المعنى القرآنى وبين المسائل الصحيحة من العلم حيث يمكن الجمع . وإما على وجه الاسترواح من الآية كما يؤخذ من قوله تعالى « ويوم نُسِرُ الجبال » أن فناء العالم يكون بالازلال ومن قوله « إذا الشمس كُرَّتْ » الآية أن نظام الجاذبية يحتل عند فناء العالم .

وشرط كون ذلك مقبولا أن يُسلك فيه مسلك الإيجاز فلا يُجَلَّب إلا الخلاصة من ذلك العلم ولا يصير الاستطراد كالفرض المقصود له لئلا يكون كقولهم السى بالسى بُدْسَر^(١) .

وللعلماء في سلوك هذه الطريقة الثالثة على الإجمال آراء : فأما جماعة منهم فيرون من الحسن التوفيق بين العلوم غير الدينية وآلاتها وبين المعانى القرآنية ، ورون القرآن مشبرا إلى كثير منها . قال ابن رشد الحفيد في فصل المقال « أجمع المسلمون على أن ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، والسبب في ورود الشرع بظاهر وباطن هو اختلاف نظر الناس . وتباين قرائحهم في التصديق »

(١) السى بسى: مهملة مكسورة وتحته مشددة النظير والتيل

« وَتَخَلَّصَ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنْ يَبَيِّنَ الْعُلُومَ الشَّرْعِيَّةَ وَالْفَلَسَفِيَّةَ اتِّصَالًا . وَإِلَى مِثْلِ ذَلِكَ ذَهَبَ قُطْبُ الدِّينِ الشِّيرَازِيُّ فِي شَرْحِ حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ ، وَهَذَا النَّزَالِيُّ وَالْإِمَامُ الرَّازِيُّ وَأَبُو بَكْرٍ ابْنُ الْعَرَبِيِّ وَأَمثالُهُمْ مِنْهُمْ يَقْتَضِي التَّبَسُّطَ وَتَوْفِيقَ الْمَسَائِلِ الْعَلِيَّةِ ، فَقَدْ مَلَأُوا كُتُبَهُمْ مِنَ الاسْتِدْلَالِ عَلَى الْمَعْنَى الْقَرَأْنِيَّةِ بِقَوَاعِدِ الْعُلُومِ الْحِكْمِيَّةِ وَغَيْرِهَا وَكَذَلِكَ الْفُقَهَاءُ فِي كُتُبِ أَحْكَامِ الْقُرْآنِ ، وَقَدْ هَلَّتْ مَا قَالَهُ ابْنُ الْعَرَبِيِّ فِيهِ أَمْلَاهُ عَلَى سُورَةِ نُوحٍ وَقِصَّةِ الْخَضِرِ » وَكَذَلِكَ ابْنُ جَنِّي وَالزَّجَّاجُ وَأَبُو حَيَّانٍ قَدْ أَشْبَعُوا تَفْسِيرَهُمْ مِنَ الاسْتِدْلَالِ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْعَرَبِيَّةِ ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْكَلَامَ الصَّادِرَ عَنْ عِلَامِ النُّيُوبِ تَمَالَى وَتَقَدَّسَ لَا تَبْنَى مَعَانِيَهُ عَلَى فَهْمِ طَائِفَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَكِنْ مَعَانِيَهُ تَطَابِقُ الْحَقَائِقَ ، وَكُلُّ مَا كَانَ مِنَ الْحَقِيقَةِ فِي عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ وَكَانَتِ الْآيَةُ لَهَا امْتِلَاقٌ بِذَلِكَ فَالْحَقِيقَةُ الْعَلِيَّةُ مُرَادَةٌ بِمِقْدَارِ مَا بَلَغَتْ إِلَيْهِ أَهْمُ الْبَشَرِ وَبِمِقْدَارِ مَا سَتَبَلَغَ إِلَيْهِ . وَذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَقَامَاتِ وَيَبْنِي عَلَى تَوْفَرِ الْفَهْمِ ، وَشَرْطُهُ أَنْ لَا يَخْرُجَ عَمَّا يَصْلُحُ لَهُ اللَّفْظُ عَرَبِيَّةٌ ، وَلَا يَمُودُ عَنْ الظَّاهِرِ إِلَّا بِدَلِيلٍ ، وَلَا يَكُونُ تَكْلُفًا بَيْنَا وَلَا خُرُوجًا عَنْ الْمَعْنَى الْأَصْلِيِّ حَتَّى لَا يَكُونُ فِي ذَلِكَ كُتْفَاسِيرِ الْبَاطِنِيَّةِ . وَأَمَّا أَبُو إِسْحَاقَ الشَّاطِبِيُّ فَقَالَ فِي الْفَصْلِ الثَّلَاثِ مِنَ الْمَسْأَلَةِ الرَّابِعَةِ : « لَا يَصِحُّ فِي مَسْلَكِ الْفَهْمِ وَالْإِنْفَهَامِ إِلَّا مَا يَكُونُ هَامًا لِجَمِيعِ الْعَرَبِ . فَلَا يُتَكَلَّفُ فِيهِ فَوْقَ مَا يَقْدِرُونَ عَلَيْهِ » وَقَالَ فِي الْمَسْأَلَةِ الرَّابِعَةِ مِنَ النَّوعِ الثَّانِي : « مَا تَقَرَّرَ مِنْ أُمِيَّةِ الشَّرِيعَةِ وَأَنَّهَا جَارِيَةٌ عَلَى مَذَاهِبِ أَهْلِهَا وَهِيَ لِلْعَرَبِ تَنْبِيْ عَلَيْهِ قَوَاعِدُهَا مِنْهَا : أَنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ تَجَاوَزُوا فِي الدَّعْوَى عَلَى الْقُرْآنِ الْحَدَّ فَأَضَافُوا إِلَيْهِ كُلَّ عِلْمٍ يَذْكُرُ الْمُتَقَدِّمِينَ أَوْ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ عُلُومِ الطَّبِيعِيَّاتِ وَالتَّمَالِيمِ وَالْمُنْطِقِ وَعِلْمِ الْحُرُوفِ وَأَشْبَاهِهَا وَهَذَا إِذَا عَرَضَ عَلَيْهِ مَا تَقَدَّمَ لَمْ يَصِحَّ فَإِنَّ السَّلَفَ الصَّالِحَ كَانُوا أَعْلَمَ بِالْقُرْآنِ وَبَعُلُومِهِ وَمَا أَوْدَعَ فِيهِ ، وَلَمْ يَبْلُغْنَا أَنْ أَحَدًا مِنْهُمْ تَكَلَّمَ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذَا سِوَى مَا ثَبَتَ فِيهِ مِنْ أَحْكَامِ التَّكْلِيفِ وَأَحْكَامِ الْآخِرَةِ . نَعَمْ تَضَمَّنَ عُلُومًا مِنْ جِنْسِ عُلُومِ الْعَرَبِ وَمَا هُوَ عَلَى مَهْمُودِهَا عَمَّا يَتَعَجَّبُ مِنْهُ أُولُو الْأَلْبَابِ وَلَا تَبْلُغُهُ إِدْرَاكَاتُ الْقَوْلِ الرَّاجِحَةِ الْحُجَّةِ » وَهَذَا مَبْنَى عَلَى مَا أُسِّسَ مِنْ كَوْنِ الْقُرْآنِ لِمَا كَانَ خُطَابًا لِلْأُمِّيِّينَ وَهِيَ الْعَرَبُ فَإِنَّمَا يَتِمُّدُ فِي مَسْلَكِ فَهْمِهِ وَإِنْفَهَامِهِ عَلَى مَقْدَرَتِهِمْ وَطَاقَتِهِمْ ، وَأَنَّ الشَّرِيعَةَ أُمِيَّةٌ . وَهِيَ أَسَاسُ وَاهٍ لَوْجُوهِ سِتَّةٍ : الْأَوَّلُ أَنَّ مَا بَنَاهُ عَلَيْهِ يَقْتَضِي أَنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَقْصِدْ مِنْهُ انْتِقَالَ الْعَرَبِ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ وَهَذَا بَاطِلٌ لِمَا قَدَّمَاهُ ، قَالَ تَمَالَى « تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ النَّبِيِّ نُوْحِيَهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَطْلُمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا » . الثَّانِي أَنَّ مَقَاصِدَ الْقُرْآنِ

راجعة إلى عموم الدعوة وهو معجزة باقية فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة. الثالث أن السلف قالوا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه يمتنن معانيه ولو كان كما قال الشاطبي لا تقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه. الرابع أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تق به الأسفار المتكاثرة. الخامس أن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوما لديهم فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتبها لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، ورب حایل فقه إلى من هو أفتقه منه. السادس أن عدم تكلم السلف عليها إن كان فيها ليس راجعا إلى مقاصده فنحن نساعد عليه، وإن كان فيها يرجع إليها فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات بل قد يبتنوا وفصلوا وفرغوا في علوم عُنُوا بها، ولا نمتننا ذلك أن تنقضي على آثارهم في علوم أخرى راجعة لخلمة المقاصد القرآنية أو لبيان سمة العلوم الإسلامية، أما ما وراء ذلك فإن كان ذكره لا يوضح المعنى فذلك تابع للتفسير أيضا. لأن العلوم العقلية إنما تبحث عن أحوال الأشياء على ما هي عليه، وإن كان فيها زاد على ذلك فذلك ليس من التفسير لكنه تكملة للباحث العلمية واستطراد في العلم لمناسبة التفسير ليكون متعاطي التفسير أوسع فريجة في العلوم.

وذهب ابن العربي في المواسم إلى إنكار التوفيق بين العلوم الفلسفية والمعاني القرآنية ولم يتكلم على غير هاته العلوم وذلك على عادته في تحقير الفلسفة لأجل ما خولطت به من الضلالات الاعتقادية وهو مُفرط في ذلك مستخف بالحكماء.

وأنا أقول: إن علاقة العلوم بالقرآن على أربع مراتب:

الأولى: علوم تضمنها القرآن كأخبار الأنبياء والأمم، ومهذب الأخلاق والفقه والتشريع والاعتقاد والأسول والريية والبلاغة.

الثانية: علوم تريد المفسر علما كالحكمة والهيئة وخواص الخلقوات.

الثالثة: علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق.

الرابعة: علوم لا علاقة لها به إما لبطانها كالزجر والميافة والميثولوجيا، وإما لأنها لا تمين على خدمته كعلم العروض والقوافي.

المقدمة الخامسة

في أسباب النزول

أولع كثير من المفسرين بطلب أسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يُروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك، وأغربوا في ذلك واكتفوا حتى كاد بعضهم أن يوم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب . وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا . بيد أننا نجد في بعض آي القرآن إشارة إلى الأسباب التي دعت إلى نزولها ونجد لبعض الآي أسباباً مثبتة بالنقل دون احتمال أن يكون ذلك رأى الناقل، فكان أمر أسباب نزول القرآن دائراً بين القصد والإسراف، وكان في غض النظر عنه وإرسال حبله على غاربه خطر عظيم في فهم القرآن . فذلك الذي دعاني إلى خوض هذا الغرض في مقدمات التفسير لظهور شدة الحاجة إلى تخصيصه في أثناء التفسير، وللاستغناء عن إعادة الكلام عليه عند عرض موضوع تلك المسائل، غير مُدْخِر ما أراه في ذلك رأياً يجمع شتاتها . وأنا عاذر المتقدمين الذين ألفوا في أسباب النزول فاستكثروا منها، بأن كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع تمتلكه محبة التوسع فيه فلا ينفك يستزيد من ملتقطاته لِيُذَكِّي قَبْسه، وَيُمَدِّدَ نَفْسه، فيرضى بما يجِدُ رَضَى الصب بالوعد، ويقول زِدْني من حديثك يا سعد . غير هَيَّاب لما ذل، ولا متطلب مَعذرة عاذر، وكذلك شأن الولع إذا أمتلك القلب ولسكنى لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فاقبضوها في كتبهم ولم ينهوا على مراتبها قوة وضعفاً، حتى أوهموا كثيراً من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، وبئس هذا الوهم فإن القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح الأمة . في أصناف الصلاح فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام . نعم إن العلماء توجسوا منها فقالوا إن سبب النزول لا يخصص، إلا طائفة شاذة أذعت للتخصيص بها، ولو أن أسباب النزول كانت كلها متعلقة بآيات عامة لما دخل من ذلك ضرر على عمومها إذ قد أراحنا أئمة الأصول حين قالوا « المبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » ولكن أسباباً كثيرة رام روايتها تعيين مراد من تخصيص عام أو تقييد مطلق أو إلهاء إلى محمل، فذلك هي التي قد تقف عُرْضة أمام معاني التفسير قبل التنبيه على ضمها أو تأويلها .

وقد قال الواحدى فى أول كتابه فى أسباب النزول : « أما اليوم فكل أحد يحتج للآية سبباً ، ويخلق إنكفاً وكذباً ، ملتقياً زمامه إلى الجهالة ، غير مفكر فى الوعيد » وقال « لا يحل القول فى أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا النزول » اهـ .

إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بنتى عن علمه لأن فيها بيان مجمل أو إيضاح خفى وموجز ، ومنها ما يكون وحده تفسيراً . ومنها ما يدل المفسر على طلب الأداة التى بها تأويل الآية أو نحو ذلك . ففى صحيح البخارى أن مروان ابن الحَكَم أرسل إلى ابن عباس يقول « لئن كان كل امرئ فرح بما أتى ، وأحب أن يحمد بما لم يفعل مُعذَّباً لَعَذَّبَ أَجْمَعُونَ » يشير إلى قوله تعالى « لا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسِبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ » فأجاب ابن عباس قائلاً : إنما دعا النبي اليهود فسألهم على شيء فكنتموه إياه وأخبروه بغيره فأرؤهُ أنهم قد استجحدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أتوا من كتابهم ، ثم قرأ ابن عباس « ولِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْهُ بِثَمَنٍ قَلِيلٍ فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ .. لَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ . الْآيَاتِ » . وفى الموطأ عن هشام بن عروة بن الزبير عن أبيه أنه قال قلت لعائشة أم المؤمنين وأنا يومئذ حديث السن : أرايت قول الله تعالى « إِنَّ الصَّافِيَاءَ وَالْمُرْوَءَةَ مِنْ شَمَائِلِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا » فما على الرجل شيء ألا يطوف بهما ، قالت عائشة : كلا ، لو كان كما تقول لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، إنما زلت هذه الآية فى الأنصار كانوا يُهْلُونَ لئناً ، وكانوا يخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأُتِلَ الله تعالى « إِنَّ الصَّافِيَاءَ وَالْمُرْوَءَةَ مِنْ شَمَائِلِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا » اهـ ومنها ما ينبه المفسر إلى إدراك خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات فإن من أسباب النزول ما يعين على تصوير مقام الكلام كما سننبهك إليه فى أثناء المقدمة المأشرة .

وقد تصفحت أسباب النزول التى سحت أسانيدها فوجدتها خمسة أسام :

الأول : هو المقصود من الآية يتوقف فهم المراد منها على علمه فلا بد من البحث عنه للمفسر ، وهذا منه تفسير مهمات القرآن مثل قوله تعالى « قد سمع الله قول الذى تجادلك

في زوجها » ، ونحو « يأبى الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا » ومثل بعض الآيات التي فيها « ومن الناس » .

والثاني : هو حوادث تسببت عليها تشريعات أحكام وصور تلك الحوادث لا تبين مجالا ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد ، ولكنها إذا ذكرت أمثالها وجدت مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها ، مثل حديث عويمر المَجَلَانِي الذي نزلت عنه آية اللعان ، ومثل حديث كعب بن عُجْرَةَ الذي نزلت عنه آية « ومن كان مريضاً أو به أذى من رأسه فِديةٌ من صيام » الآية فقد قال كعب بن عُجْرَةَ : هي لي خاصة ولكم عامة ، ومثل قول أم سلمة رضي الله عنها للنبي صلى الله عليه وسلم : ينزو الرجال ولا تنزو فنزل قوله تعالى « ولا تمنعوا ما فضل الله به بمضكم على بعض » الآية . وهذا القسم لا يبيد البحث فيه إلا زيادة تفهم في معنى الآية وتمثيلاً لحكمها ، ولا يُخشى توهم تخصيص الحكم بتلك الحادثة ، إذ قد اتفق العلماء - أو كادوا - على أن سبب النزول في مثل هذا لا يخص ، واتفقوا على أن أصل التشريع أن لا يكون خاصاً .

والثالث : هو حوادث تكررت أمثالها تخص بشخص واحد فنزلت الآية لإعلانها وبيان أحكامها وزجر من تركها ، فكثيراً ما تجد المفسرين وغيرهم يقولون نزلت في كذا وكذا ، وهم يريدون أن الأحوال التي تشير إليها تلك الآية تلك الحالة الخاصة فكانهم يريدون التمثيل . ففي كتاب الأيمان من صحيح البخاري في باب قول الله تعالى « إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً » أن عبد الله بن مسعود قال : « قال رسول الله من حلف على يمين صبرٍ يقطع بها ماله امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان » فأُزيل الله تصديق ذلك « إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً » الآية فدخل الأشعث بن قيس فقال ما حدثكم أبو عبد الرحمن ؟ فقالوا كذا وكذا ، قال في أزيلت ، لي بئر في أرض بن عمرٍ لي الخ ، فأبى مسعود جعل الآية عامة لأنه جعلها تصديقا لحديث عام ؟ والأشعث بن قيس ظنها خاصة به إذ قال « في أزيلت » بصيغة الحصر . ومثل الآيات النازلة في المنافقين في سورة براءة المفتحة بقوله تعالى « ومنهم - ومنهم » ، ولذلك قال ابن عباس : كنا نسعى سورة التوبة سورة الفاضحة . ومثل قوله تعالى « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن يُنزل عليكم من خيرٍ من ربكم » فلا حاجة لبيان أنها نزلت لما أظهر بعض اليهود

مودعة المؤمنين . وهذا القسم قد أكثر من ذكره أهل القصص وبعض المفسرين ولا فائدة في ذكره، على أن ذكره قد يوم القاصرين قصر الآية على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآيات .

والرابع : هو حوادث حدثت وفي القرآن آيات تناسب معها سابقة أو لاحقة فيقع في عبارات بعض السلف ما يوم أن تلك الحوادث هي المقصود من تلك الآيات، مع أن المراد أنها مما يدخل في معنى الآية ويدل لهذا النوع وجود اختلاف كثير بين الصحابة في كثير من أسباب النزول كما هو مبسوط في المسألة الخامسة من بحث أسباب النزول من الالتفات فارجعوا إليه فيه أمثلة كثيرة . وفي صحيح البخاري في سورة النساء أن ابن عباس قرأ قوله تعالى « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً » . بألف بعد لام السلام وقال كان رجل في غنيمة له (تصغير غنم) فلحقه المسلمون فقال السلام عليكم فقتلوه (أى ظنوه مشركاً يريد أن يبقى منهم بالسلام) وأخذوا غنيمة فأنزل الله في ذلك « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام » الآية . فالقصة لا بد أن تكون قد وقعت لأن ابن عباس رواها لكن الآية ليست نازلة فيها بخصوصها ولكن نزلت في أحكام الجهاد بدليل ما قبلها وما بعدها فإن قبلها « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فحيقنوا » وبعدها « فيند الله مفاتيح كثيرة كذلك كنتم من قبل » . وفي تفسير تلك السورة من صحيح البخاري بعد أن ذكر نزاع الزبير والأنصاري في ماء شراج الحرة قال الزبير : فاحسب هذه الآيات إلا نزلت في ذلك « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الآية » قال السيوطي في الإتيان عن الزركشي قد عرفت من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان السبب في نزولها . وفيه عن ابن تيمية قد تنازع العلماء في قول الصحابي نزلت هذه الآية في كذا هل يجري مجرى السند أو يجري مجرى التفسير؟ فالبخاري يدخله في السند، وأكثر أهل المسانيد لا يدخلونه فيه، بخلاف ما إذا ذكر سبب نزلت عقيب فهم كلهم يدخلونه في السند . والخامس قسم بين مجلات . ويدفع متشابهات مثل قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فليكن من الكافرون » فإذا ظن أحد أن للشرط أشكل عليه كيف يكون الجور في الحكم كفراً، ثم إذا علم أن سبب النزول هو النصارى علم أن من موصولة وهم أن الذين

تركوا الحكم بالإجماع لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد . وكذلك حديث عبد الله بن مسعود قال لما نزل قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ » شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا أينما لم يَلْبِسْ إِيمَانَهُ بِظُلْمٍ (ظنوا أن الظلم هو المعصية) . فقال رسول الله : إنه ليس بذلك ؟ أَلَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ لِقَائِهِ لَابَنِهِ « إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ » . ومن هذا القسم مالا يبين مجالا ولا يؤول متشابهها ولكنه يبين وجه تناسب الآي بعضها مع بعض كما في قوله تعالى (في سورة النساء) « وإن خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ » الآية ، فقد تحققت الملازمة بين الشرط وجزائه فيبينها ما في الصحيح ، عن عائشة أن عمروة ابن الزبير سألتها عنها فقالت : « هذه اليتيمة تكون في حجر ولها تَشْرُكُ في ماله فريد أن يتزوجها بنير أن يُقْسَطَ في صداقها فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لمن في الصداق . فأمرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ » .

هذا وإن القرآن كتاب جاء لهدى أمة والتشريع لها ، وهذا الهدى قد يكون واردا قبل الحاجة ، وقد يكون مخاطبا به قوم على وجه الجزر أو الثناء أو غيرها ، وقد يكون مخاطبا به جميع من يصلح لخطابه ، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهديبية ، والحكمة في ذلك أن يكون وهي الأمة لدينها سهلا عليها ، ولئتمكن تواتر الدين ، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط ، وإلا فإن الله قادر أن يجعل القرآن أضعاف هذا المنزل وأن يطيل عمر النبي صلى الله عليه وسلم للتشريع أكثر مما أطال عمر إبراهيم وموسى ، ولذلك قال تعالى « وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي » ، فكما لا يجوز حمل كلاته على خصوصيات جزئية لأن ذلك يُبْطِلُ مراد الله ، كذلك لا يجوز تعميم ما قصد منه الخصوص ولا إطلاق ما قصد منه التقييد ؛ لأن ذلك قد يفضي إلى التخليط في المراد أو إلى إبطاله من أصله ، وقد اغتر بعض الفرق بذلك ، قال ابن سيرين في الخواص : إنهم عَمِدُوا إِلَى آيَاتِ الْوَعِيدِ النَّازِلَةِ عَلَى الْمُشْرِكِينَ فَوَضَعُوهَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَجَاءُوا بِبِدْعَةِ الْقَوْلِ بِالْكَفْرِ بِالذَّنْبِ ، وَقَدْ قَالَ الْحُرُورِيُّ لَمَّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ التَّحْكِيمِ « إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ » فقال علي « كلمة حق أريد بها باطل » وفسرها في خطبة له في نهج البلاغة . وثمة قائمة أخرى عظيمة لأسباب النزول وهي أن في نزول القرآن عند حدوث حوادث دلالة على إنجازها من ناحية الارتجال ، وهي إحدى طريقتين لبلاء العرب في أقوالهم ، فنزوله على حوادث يقطع دعوى من ادعوا أنه أساطير الأولين .

المقدمة السادسة

في القراءات

لولا عناية كثير من المفسرين بذكر اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن حتى في كفيات الأداء ، لكنت بمزل عن التكلم في ذلك لأن علم القراءات علم جليل مستقل قد خص بالتدوين والتأليف وقد أشبع فيه أصحابه وأسهبوا بما ليس عليه مزيد ، ولكني رأيتني بمحل الاضطرار إلى أن ألقى عليكم جملا في هذا الترض تعرفون بها مقدار تعلق اختلاف القراءات بالتفسير ، ومراتب القراءات قوة وضمنا ؟ كي لا تنجبوا من إعراضى عن ذكر كثير من القراءات في أثناء التفسير .

أرى أن للقراءات حالتين إحداهما لا تعلق لها بالتفسير بحال ، والثانية لها تعلق به من جهات متفاوتة .

أما الحالة الأولى فهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير الد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والنفث ، مثل عذابى يسكون الياء وعذابى يفتحها ، وفي تمدد وجوه الإعراب مثل «حتى يقول الرسول» بفتح لام يقول وضمها . ونحو «لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة» برفع الأسماء الثلاثة أو فتحتها أو رفع بعض وفتح بعض ، ومزية القراءات من هذه الجهة عائدة إلى أنها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها وهو تحديد كفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق بتلقى ذلك عن قراء القرآن من الصحابة بالأسانيد الصحيحة ، وهذا غرض مهم جداً لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معانى الآى ، ولم أر من عرف لفن القراءات حقه من هذه الجهة ، وفيها أيضا سمة من بيان وجوه الإعراب في العربية ، فهي لذلك مادة كبرى لعلوم اللغة العربية .

فأمة العربية لما قرأوا القرآن قرأوه بلهجات العرب الذين كانوا بين ظهرانيهم في الأمصار التي وزعت عليها المصاحف : المدينة ، ومكة ، والكوفة ، والبصرة ، والشام ، قيل واليمن والبحرين ، وكان في هذه الأمصار قراؤها من الصحابة قبل ورود مصحف عثمان إليهم فقرأ كل فريق بمرية قومه في وجوه الأداء ، لا في زيادة الحروف وتقصها ، ولا في اختلاف

الإعراب دون مخالفته مصحف عثمان ، ويحتمل أن يكون القارئ الواحد قد قرأ بوجهين
 ليرى صحتها في المراجعة قصداً لحفظ اللغة مع حفظ القرآن الذي أزل بها ، ولذلك يجوز
 أن يكون كثير من اختلاف القراء في هذه الناحية اختياراً ، وعليه يعمل ما يقع في كتابي
 الزخشرى وابن العربي من نقد بعض طرق القراء ، على أن في بعض تقدم نظراً ، وقد كره مالك
 رحمه الله القراءة بالإمالة مع ثبوتها عن القراء ، وهي مروية عن مقرأ المدينة نافع من رواية
 ورش عنه وانفرد بروايته أهل مصر ، فدلّت كراهته على أنه يرى أن القارئ بها ما قرأ
 إلا بمجرد الاختيار ، وفي تفسير القرطبي في سورة الشعراء عن أبي إسحاق الزجاج ، يجوز
 أن يقرأ « طسين ميم » بفتح النون من « طسين » وضم الميم الأخيرة كما يقال هذا
 معديكرب اه مع أنه لم يقرأ به أحد . قلت : ولا ضير في ذلك ما دامت كلمات القرآن وجمله
 محفوظة على نحو ما كتب في المصحف الذي أجمع عليه أصحاب رسول الله إلا تقرأ قليلاً
 شذوا منهم ، كان عبد الله بن مسعود منهم ، فإن عثمان لما أمر بكتب المصحف على نحو ما قرأ
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأثبتته ككتاب المصحف ، رأى أن يحمل الناس على اتباعه
 وترك قراءة ما خالفه ، وجمع جميع المصاحف المخالفة له وأحرقها ووافقه جمهور الصحابة
 على ما فعله . قال شمس الدين الأصفهاني في المقدمة الخامسة من تفسيره (كان على طول أيامه
 يقرأ مصحف عثمان ويتخذنه إماماً) . وقلت : إنما كان فعل عثمان إماماً لما فعله أبو بكر من
 جمعه القرآن الذي كان يقرأ في حياة الرسول ، وأن عثمان نسخه في مصاحف لتوزع على الأمصار ،
 فصار المصحف الذي كتب لعثمان قريباً من المجمع عليه وعلى كل قراءة توافقه وصار ما خالفه
 متروكاً بما يقارب الإجماع . قال الأصفهاني في تفسيره « كانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان
 وزيد بن ثابت ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة ، وهي قراءة العامة التي قرأها رسول الله صلى الله
 عليه وسلم على جبريل في العام الذي قبض فيه ، ويقال إن زيد بن ثابت شهد العرضة الأخيرة
 التي عرضها رسول الله على جبريل اه » وفي الذين قرأوا قراءات مخالفة لمصحف عثمان يقرأون
 بما رووه لا ينهائم أحد من قراءتهم ولكن يملوهم شذاذا ولكنهم لم يكتبوا قراءتهم
 في مصاحف بعد أن أجمع الناس على مصحف عثمان ، قال البغوي في تفسير قوله تعالى « وطلع
 منضود » عن مجاهد وفي الكشف والقرطبي - قرأ على بن أبي طالب « وطلع منضود »
 بعين في موضع الحاء ، وقرأ قارى بين يديه وطلع منضود فقال : وما شأن الطلع؟ إمامه « وطلع »

وقرأ «لماطلع نضيد» فقالوا أفلا نحولها؟ فقال إن آى القرآن لا تُهاج اليوم ولا تحول ، أى لا تغير حروفها ولا تحول عن مكانها فهو قد منع من تغيير المصحف ، ومع ذلك لم يترك القراءة التى رواها ، ومن نسبت إليهم قراءات مخالفة لمصحف عثمان ، عبد الله بن مسعود وأبى بن كعب وسالم مولى أبى حذيفة ، إلى أن ترك الناس ذلك تدريجاً . ذكر الفخر فى تفسير قوله تعالى **إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالسَّلَامِ** من سورة النور أن سفيان قال سمعت أبى قرأ «إِذْ تَتَقُونَهُ بِالسَّلَامِ» وكان أبوها يقرأ بقراءة ابن مسعود ، ومع ذلك فقد شذت مصاحف بقيت متفولا عنها بأيدي أصحابها ، منها ما ذكره الزمخشري فى الكشف فى سورة الفتح أن الحارث بن سويد صاحب عبد الله بن مسعود كان له مصحف دفنه فى مدة الحجاج ، قال فى الكشف - لأنه كان مخالفاً للمصحف الإمام ، وقد أفرط الزمخشري فى توهين بعض القراءات لخالفها لما اصطلى عليه النحاة وذلك من إهمالهم عن معرفة الأسانيد .

من أجل ذلك اتفق علماء القراءات والفقهاء على أن كل قراءة وافقت وجهاً فى العربية ووافقت خط المصحف - أى مصحف عثمان - وصح سند راويها ؛ فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردها ، قال أبو بكر ابن العربى ومعنى ذلك عندى أن تواترها تبع لتواتر المصحف الذى وافقته وما دون ذلك فهو شاذ ، يعنى وأن تواتر المصحف ناشئ من تواتر الألفاظ التى كتبت فيه .

قلت - وهذه الشروط الثلاثة ، هى شروط فى قبول القراءة إذا كانت غير متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، بأن كانت صحيحة السند إلى النبي ولكنها لم تبلغ حد التواتر فهي بمنزلة الحديث الصحيح ، وأما القراءة المتواترة فهي غنية عن هذه الشروط لأن تواترها يجعلها حجة فى العربية ، وينتجها عن الاعتقاد بموافقة المصحف المجمع عليه ، ألا ترى أن جمعاً من أهل القراءات المتواترة قرأوا قوله تعالى «وما هو على التيب بظلمين» بظاء مشالة أى بظهم ، وقد كتبت فى المصاحف كلها بالضاد الساقطة .

على أن أبأ على الفارسي صنف كتاب الحجة للقراءات ، وهو معتمد عند المفسرين وقد رأيت نسخة منه فى مكاتب الآستانة . فالقراءات من هذه الجهة لا تقيد فى علم التفسير والمراد بموافقة خط المصحف موافقة أحد المصاحف الأئمة التى عوجه بها عثمان بن عفان إلى أمصار الإسلام إذ قد يكون اختلاف يسير نادر بين بعضها ، مثل زيادة الواو فى « وسارحوا

إلى منفرة « في مصحف الكوفة ومثل زيادة الفاء في قوله « وما أصابكم من مصيبة فبا كسبت أيديكم » في سورة الشورى « ووصينا الإنسان بوالديه حسناً - أو إحساناً » فذلك اختلاف ناشئ من القراءة بالوجهين بين الحفاظ من زمن الصحابة الذين تلقوا القرآن عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه قد أثبتته ناسخو المصحف في زمن عثمان فلا ينافي التواتر إذا لا تمارض ، إذا كان المنقول عنه قد نطق بما نقله عنه الناقلون في زمانين أو أزمنة ، أو كان قد أذن للناقلين أن يقرأوا بأحد اللفظين أو الألفاظ ، وقد انحصر توفر الشروط في الروايات العشر للقراء وهم ، نافع بن أبي نعيم المدني ، وعبد الله بن كثير السكي ، وأبو عمرو المازني البصري وعبد الله بن عامر المشقي ، وعاصم بن أبي النجود الكوفي ، وحزرة بن حبيب الكوفي ، والكسائي على بن حمزة الكوفي ، ويعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري ، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني ، وخلف البزار (برأى فألف فراء مهمله) الكوفي ، وهذا العاشر ليست له رواية خاصة ، وإنما اختار لنفسه قراءة تناسب قراءات أئمة الكوفة ، فلم يخرج عن قراءات قراء الكوفة إلا قليلا ، وبعض العلماء يجعل قراءة ابن محيصين واليزيدي والحسن ، والأعمش ، مرتبة دون العشر ، وقد عد الجمهور ما سوى ذلك شاذاً لأنه لم ينقل بتواتر حفاظ القرآن .

والذي قاله مالك والشافعي ، أن مادون العشر لا يجوز القراءة به ولا أخذ حكم منه لمخالفته المصحف الذي كتب فيه ما تواتر ، فكان ما خالفه غير متواتر فلا يكون قرآناً ، وقد تروى قراءات من النبي صلى الله عليه وسلم بأسانيد صحيحة في كتب الصحيح مثل صحيح البخاري ومسلم وأضرابهما إلا أنها لا يجوز لغير من سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم القراءة بها لأنها غير متواترة النقل فلا يترك التواتر للأخذ وإذا كان راويها قد بلغته قراءة أخرى متواترة تخالف ما رواه وتحقق لديه التواتر وجب عليه أن يقرأ بالرواية تواتراً ، وقد اصطلاح المفسرون على أن يطلقوا عليها قراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنها غير منتسبة إلى أحد من أئمة الرواية في القراءات ، ويكثر ذكر هذا العنوان في تفسير محمد بن جرير الطبري وفي الكشف وفي المحرر الوجيز لمبد الحقي ابن عطية ، وسبقهم إليه أبو الفتح ابن جني ، فلا تحسبوا أنهم أرادوا بنسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، أنها وحدها المأثورة عنه ولا ترجيحها على القراءات المشهورة لأن القراءات المشهورة قد رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم

بأسانيد أقوى وهي متواترة على الجملة كما سندكره، وما كان ينبغي إطلاق وصف قراءة النبي عليها لأنه يوم من ليسوا من أهل الفهم الصحيح أن غيرها لم يقرأ به النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا يرجع إلى تبحر أصحاب الرواية بمروياتهم .

وأما الحالة الثانية : فهي اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل مالك يوم الدين وملاك يوم الدين - ونشرها ونشرها - وظنوا أنهم قد كذبوا « بشديد الذال » أو قد كذبوا بتخفيفه، وكذلك اختلاف الحركات الذي يختلف معه معنى الفعل كقوله « ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون » قرأ نافع بضم الصاد وقرأ حمزة بكسر الصاد، فالأولى بمعنى يصدون غيرهم عن الإيمان، والثانية بمعنى صدودهم في أنفسهم وكلا المعنيين حاصل منهم، وهي من هذه الجهة لها مزيد تعلق بالتفسير لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين الراد من نظيرة في القراءة الأخرى، أو يشير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يُكثير المأني في الآية الواحدة نحو « حتى يطهروا » بفتح الطاء المشددة والهاء المشددة، وبسكون الطاء وضم الهاء مخففة، ونحو « لأمسبم النساء » و« لمستم النساء » وقراءة « وجعلوا الملائكة الذين هم عند الرحمن إناثا » مع قراءة « الذين هم عباد الرحمن » والظن أن الوحي نزل بالوجهين أو أكثر، تكثيراً للمعاني إذا جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم، على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى ليقرأ القراء بوجوه فكثير من جراء ذلك المأني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئاً عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمين في استعمال العرب، ونظير التودية والتوجيه في البديع، ونظير مستبهمات التراكيب في علم المأني، وهو من زيادة ملازمة بلاغة القرآن، ولذلك كان اختلاف القراء في اللفظ الواحد من القرآن قد يكون معه اختلاف المعنى؛ ولم يكن حل أحد القراءتين على الأخرى متميماً ولا مرجحاً، وإن كان قد يؤخذ من كلام أبي علي الفارسي في كتاب « الحجة » أنه يجتزأ حمل معنى إحدى القراءتين على معنى الأخرى، ومثال هذا قوله في قراءة الجمهور قوله تعالى « فإن الله هو الغني الحميد » في سورة الحديد، وقراءة نافع وابن عامر « فإن الله الغني الحميد » بإسقاط هو أن من أثبت هو يحسن أن يمتدحه ضمير فصل لا مبتدأ، لأنه

لو كان مبتدأ لم يجر حذفه في قراءة نافع وابن عامر ، قال أبو حيان : « وما ذهب إليه ليس بشيء ، لأنه بنى ذلك على توافق القراءتين وليس كذلك ، ألا ترى أنه قد يكون قراءتان في لفظ واحد لكل منهما توجيه يخالف الآخر ، كقراءة « والله أعلم بما وضعت » بضم التاء أو سكونها . وأنا أرى أن على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة لأن في اختلافها توفيراً لمعاني الآية غالباً فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن .

وهذا يبين لنا أن اختلاف القراءات قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم كما ورد في حديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم بن حزام « فني صحيح البخاري أن عمر بن الخطاب قال سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ في الصلاة سورة الفرقان في حياة رسول الله فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئ فيها رسول الله ، فكذبت أساوره في الصلاة فتصبرت حتى سلم فلبثته يردائه فقلت من أقرئك هذه السورة التي سمعتك تقرأ ؟ قال أقرأنيها رسول الله ، فقلت كذبت فإن رسول الله أقرأنيها على غير ما قرأت ، فانطلقت به أفرده إلى رسول الله فقلت إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تُقرئ فيها ، فقال رسول الله أقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله كذلك أنزلت ، ثم قال اقرأ يا عمر فقرأت القراءة التي أقرأني فقال رسول الله كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرأوا ما تيسر منه » اهـ .

وفي الحديث إشكال ، وللمعلماء في معناه أقوال ترجع إلى اعتبارين : أحدهما اعتبار الحديث منسوخاً والآخر اعتباره محكماً .

فأما الذين اعتبروا الحديث منسوخاً وهو رأى جماعة منهم أبو بكر الباقلائي وابن عبد البر وأبو بكر بن العربي والطبري والطيحاوي ، وينسب إلى ابن ميينة وابن وهب قالوا كان ذلك رخصة في صدر الإسلام أباح الله للعرب أن يقرأوا القرآن بلغاتهم التي جرت عاداتهم باستعمالها ، ثم نسخ ذلك بحمل الناس على لغة قريش لأنها التي بها نزل القرآن وزال المنع لكثرة الحفظ وتيسير الكتابة ، وقال ابن العربي دامت الرخصة مدة حياة النبي عليه السلام ، وظاهر كلامه أن ذلك نسخ بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما نسخ بإجماع الصحابة أو بوصاية من النبي صلى الله عليه وسلم ، واستدلوا على ذلك بقول عمر : إن القرآن نزل بلسان قريش ، وبنييه عبد الله بن مسعود أن يقرأ « فتول عنهم عتي حين » وهي

لغة هذيل في حَتَّى ، وبقولِ مِثَالٍ لِكِتَابِ المصاحف فإذا اختلفت في حرف فاكْتَبُوهُ بلغة قريش فإنما زل بلسانهم ، يريد أن لسان قريش هو الغالب على القرآن ، أو أراد أنه زل بما نطقوا به من لنتهم وما غلب على لنتهم من لنتات القبائل إذ كلن عكاظُ بأرض قريش وكانت مكةُ مهبطُ القبائل كلها .

ولم في تحديد معنى الرخصة بسبعة أحرف ثلاثة أقوال : الأول أن المراد بالأحرف السكيات المترادفة للمعنى الواحد ، أى أنزل بتخيير قارئه أن يقرأه باللفظ الذى يحضره من المرادفات تسهيلا عليهم حتى يحيطوا بالمعنى . وعلى هذا الجواب فقيل المراد بالسبعة حقيقة العدد وهو قول الجمهور فيكون تحديدا للرخصة بأن لا يتجاوز سبعة مرادفات أو سبع لهجات أى من سبع لئات ؛ إذ لا يستقيم غير ذلك لأنه لا يتأتى في كلمة من القرآن أن يكون لها ستة مرادفات أصلا ، ولا في كلمة أن يكون فيها سبع لهجات إلا كلمات قليلة مثل - أف - وجبريل - وأرجه - وقد اختلفوا في تعيين اللئات السبع ، فقال أبو عبيدة وابن عطية وأبو حاتم والباقون هي من عموم لئات العرب وهم : قريش ، وهذيل ، وتيمم الرُّبَابِ ، والأزْد ، وريمية ، وهوزان ، وسعد بن بكر من هوزن ، وبعضهم يمد قريشا ، وبنى دارم ، والمليا من هوزن وهم سعد بن بكر ، وجُثَمُ ابن بكر ، ونَصْرُ بن معاوية ، وثقيف ، قال أبو عمرو بن العلاء أفصح العرب عُليا هوزان وسُفلى تيمم وهم بنو دارم .

وبعضهم يمد خَزَاعَةَ ويطرح تيمما ، وقال أبو علي الأهوازي ، وابن عبد البر وابن قتيبة هي لئات قبائل من مضر وهم قريش ، وهذيل ، وكنانة ، وقيس ، وضبة ، وتيمم الرُّبَابِ ، وأسَدُ بن خزيمة ، وكلها من مضر .

القول الثانى : لجماعة منهم هياض : أن العدد غير مراد به حقيقته ، بل هو كناية عن التعدد والتوسع ، وكذلك المرادفات ولو من لغة واحدة كقوله « كالمهن النفوش » - وقرأ ابن مسعود كالمصوف النفوش ، وقرأ أبى - كلما أضاء لهم مشوا فيه - مَرُوا فيه - سَمَوْا فيه ، وقرأ ابن مسعود انظرونا نقتبس من نوركم - آخرونا - أمهلونا ، وأقرأ ابن مسعود رجلا « إن شجرة الزقوم طعام الأثيم » فقال الرجل طعام اليتيم ، فأعاد له فلم يستطع أن يقول الأثيم فقال له ابن مسعود : أنتستطيع أن تقول طعام الفأجر؟ قال نعم ، قال فاقرا كذلك ، وقد اختلف عمر وهشام بن حكيم ولنتهما واحدة .

القول الثالث : أن المراد التوسعة في نحو كان الله سمياً عليها أن يقرأ عليها حكماً ما لم يخرج من المناسبة كذكره عقب آية عذاب أن يقول « وكان الله غفوراً رحماً » أو عكسه وإلى هذا ذهب ابن عبد البر .

وأما الذين اعتبروا الحديث محكماً غير منسوخ فقد ذهبوا في تأويله مذاهب : فقال جماعة منهم البيهقي وأبو الفضل الرازي أن المراد من الأحرف أنواع أغراض القرآن كالأمر والنهي ، والحلال والحرام . أو أنواع كلامه كالنظم والإنشاء ، والحقيقة والمجاز . أو أنواع دلالاته كالعموم والخصوص ، والظاهر والمؤول . ولا يخفى أن كل ذلك لا يناسب سياق الحديث على اختلاف رواياته من قصد التوسعة والرخسة . وقد تكلف هؤلاء جبراً ما زعموه من الأغراض ونحوها في سبعة فذكروا كلاماً لا يسلم من النقص .

وذهب جماعة منهم أبو عبيد وتعلب والأزهري وعزى لابن عباس أن المراد أنه أنزل مشتملاً على سبع لغات من لغات العرب مبنوثة في آيات القرآن لكن لا على تخيير القارئ ، وذهبوا في تعيينها إلى نحو ما ذهب إليه القائلون بالنسخ إلا أن الخلاف بين الفريقين في أن الأولين ذهبوا إلى تخيير القارئ في الكلمة الواحدة ، وهؤلاء أرادوا أن القرآن مبنوثة فيه كلمات من تلك اللغات ، لكن على وجه التبيين لا على وجه التخيير ، وهذا كما قال أبو هريرة : ما سمعت السكينة إلا في قوله تعالى « وأنت كل واحد منهن سكينة » ما كنا نقول إلا المدية^(١) ، وفي البخاري إلا من النبي في قصة حكم سليمان بين الرأتين من قول سليمان « ابتوني بالسكينة أقطعه بينكما » ، وهذا الجواب لا يلاقي مساق الحديث من التوسعة ، ولا يستقيم من جهة المدد لأن المحققين ذكروا أن في القرآن كلمات كثيرة من لغات قبائل العرب ، وأنها السيموطى نقلها عن أبي بكر الواسطي إلى تحسين لغة .

وذهب جماعة أن المراد من الأحرف لهجات العرب في كيفيات النطق كالفتح والإمالة ، والمد والتقصير ، والهمز والتخفيف ، على معنى أن ذلك رخصة للعرب مع المحافظة على كلمات القرآن ، وهذا أحسن الأجوبة لمن تقدمنا ، وهناك أجوبة أخرى ضيقة لا ينبغي للعالم التعرّيج عليها وقد أنهى بمضهم جملة الأجوبة إلى خمسة وثلاثين جواباً .

(١) رواه ابن وهب عن مالك ، وهو في الحديث ابن وهب عنه في جامع الترمذي .

وعندى أنه إن كان حديثُ عمرَ وهشامَ بنِ حكيمٍ قد حَسَنَ إفصاحَ رَاوِيهِ عن مقصد عمر فيما حدث به بأن لا يكون مروياً بالمعنى مع إخلال بالمقصود أنه يحتمل أن يرجع إلى ترتيب آى السور بأن يكون هشام قرأ سورة الفرقان على غير الترتيب الذى قرأ به عمر فتكون تلك رخصة لهم فى أن يحفظوا سور القرآن بدون تعيين ترتيب الآيات من السورة، وقد ذكر الباقلانى احتمال أن يكون ترتيب السور من اجتهاد الصحابة كما يأتى فى المقدمة الثامنة . فعلى رأينا هذا تكون هذه رخصة. ثم لم يزل الناس يتوخون بقراءتهم موافقة قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كان ترتيب المصحف فى زمن أبى بكر على نحو الرخصة الأخيرة التى عرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجمع الصحابة فى عهد أبى بكر على ذلك لهم بزوال موجب الرخصة :

ومن الناس من يظن المراد بالسبع فى الحديث ما يطابق القراءات السبع التى اشتهرت بين أهل فن القراءات ، وذلك غلط ولم يقله أحد من أهل العلم، وأجمع العلماء على خلافه كما قال أبو شامة ، فإن انحصار القراءات فى سبع لم يدل عليه دليل ، ولكنه أمر حصل إما بدون قصد أو بقصد التمييز بمدد السبعة أو بقصد إيهام أن هذه السبعة هى المرادة من الحديث تنويعاً بشأنها بين العامة ، وتقل السيوطى عن أبى العباس ابن عمار أنه قال : لقد فعل جاهلٌ عددَ القراءات سبعا ما لا ينبغي، وأشكك به الأمر على العامة إذ أوههم أن هذه السبعة هى المرادة فى الحديث، وليت جامعا نقص عن السبعة أو زاد عليها . قال السيوطى : وقد صنف أبى جبير السكى - وهو قبل ابن مجاهد - كتاباً فى القراءات فاقتصر على خمسة أئمة من كل مصر إماماً ، وإنما اقتصر على ذلك لأن المصاحف التى أرسلها عثمان إلى الأمصار كانت إلى خمسة أمصار .

قال ابن العربى فى الدواجم : أول من جمع القراءات فى سبع ، ابن مجاهد غير أنه عد قراءة يعقوب سابعا ثم عوضها بقراءة الكسائى ، قال السيوطى وذلك على رأس الثلاثمائة : وقد اتفق الأئمة على أن قراءة يعقوب من القراءات الصحيحة مثل بقية السبعة ، وكذلك قراءة أبى جعفر وشيبة ، وإن قد كان الاختلاف بين القراء سابقاً على تدوين المصحف الإمام فى زمن عثمان وكان هو الداعى لجمع المسلمين على مصحف واحد تدين أن الاختلاف لم يكن ناشئاً عن الاجتهاد فى قراءة ألفاظ المصحف فيما عدا اللهجات .

وأما صحة السند الذي تُروى به القراءة لتكون مقبولة فهو شرط لا يحيد عنه إذ قد تكون القراءة موافقة لرسم المصحف وموافقة لوجوه العربية لكنها لا تكون مروية بسند صحيح ، كما ذكر في الزهر أن حماد بن الزرقان قرأ « إلا من موعدة وعدّها أباه » بالباء الموحدة وإنما هي « إِيَّاه » بتحتية ، وقرأ « بل الذين كفروا في غرة » بنين معجمة وراءهملة وإنما هي « غرة » بين مهملة وزاي ، وقرأ « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يُغنيه » بين مهملة ، وإنما هي « يغنيه » بنين معجمة ، ذلك أنه لم يقرأ القرآن على أحد وإنما حفظه من المصحف .

مراتب القراءات الصحيحة والترجيح بينها

قال أبو بكر بن العربي في كتاب المواسم: اتفق الأئمة على أن القراءات التي لا تختلف الألفاظ التي كتبت في مصحف عثمان هي متواترة وإن اختلفت في وجوه الأداء وكيفيات النطق ، ومعنى ذلك أن تواترها تبع لتواتر صورة كتابة المصحف ، وما كان نطقه صالحا لرسم المصحف ، واختلف فيه فهو مقبول ، وما هو بمتواتر لأن وجود الاختلاف فيه متنافٍ لدعوى التواتر ، فنرجح بذلك ما كان من القراءات مخالفا لمصحف عثمان ، مثل ما نقل من قراءة ابن مسعود ، ولما قرأ المسلمون بهذه القراءات من عصر الصحابة ولم يغير عليهم ، فقد صارت متواترة على التخيير ، وإن كانت أسانيدُها المينة آحادا ، وليس المراد ما يتوهم ببعض القراء من أن القراءات كلها بما فيها من طرائق أصحائها ورواياتهم متواترة وكيف وقد ذكروا أسانيدهم فيها فكانت أسانيدُ آحاد ، وأفواها سندا ما كان له راويان عن الصحابة مثل قراءة نافع بن أبي نعيم وقد جزم ابن العربي ، وابن عبد السلام التونسي ، وأبو العباس ابن إدريس فقيه بجاية من المالكية ، والأبياري من الشافعية بأنها غير متواترة ، وهو الحق لأن تلك الأسانيد لا تقتضي إلا أن فلانا قرأ كذا وأن فلانا قرأ بخلافه ، وأما اللفظ المقروء فنجد محتاج إلى تلك الأسانيد لأنه ثبت بالتواتر كما علمت آنفا ، وإن اختلفت كيفيات النطق بحروفه فضلا عن كيفيات أدائه . وقال إمام الحرمين في البرهان : هي متواترة وزوده عليه الأبياري ، وقال المازري في شرحه : هي متواترة عند القراء وليست متواترة عند عموم الأمة ، وهذا توسط بين إمام الحرمين والأبياري ، ووافق إمام الحرمين ابن سلامة الأنصاري

من المالكية . وهذه مسألة مهمة جرى فيها حوار بين الشيخين ابن عرفة التونسي وابن لب الأندلسي ذكرها الونشريسي في المييار .

وتنتهى أسانيد القراءات المشرى إلى ثمانية من الصحابة وهم : عمر بن الخطاب ، وعثمان ابن عفان ، وعلى بن أبى طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وأبى بن كعب ، وأبو الدرداء ، وزيد ابن ثابت ، وأبو موسى الأشعري ، فبعضها ينتهى إلى جميع الثمانية وبعضها إلى بعضهم وتفصيل ذلك فى علم القرآن .

وأما وجوه الإعراب فى القرآن فأكثرها متواتر إلا ما ساء فيه إمرأان مع اتحاد المعانى نحو ولات حين مناص بنصب حين ورفعه ، ونحو « وزلزلوا حتى يقول الرسول » بنصب يقول ورفعه ، ألا ترى أن الأمة أجمت على رفع اسم الجلالة فى قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليماً » وقرأ بعض المنزلة بنصب اسم الجلالة ثلاثين مرة كلاً ، وقرأ بعض الرافضة « وما كنت متخذ المضلين عضداً » بصيغة التثنية ، وفسروها بأبى بكر وعمر جاشاهما ، وقائلهم الله .

وأما ما خالف الوجوه الصحيحة فى العربية ففيه نظر قوى لأننا لاثقة لنا بأحسان فصيح كلام العرب فيما صار إلى حماة البصرة والكوفة ، وبهذا يُبطل كثيراً مما زينه الزمخشري من القراءات المتواترة بطل أنها جرت على وجوه ضعيفة فى العربية لا سيما ما كان منه فى قراءة مشهورة كقراءة عبد الله ابن عامر قوله تعالى « وكذلك زين لكثر من المشركين قتل أولادهم شركائهم » ببناء زين للمفعول ورفعه قتل ، ونصب أولادهم وخفض شركائهم ولو سلمنا أن ذلك وجه مرجوح ، فهو لا يمدو أن يكون من الاختلاف فى كيفية النطق التى لا تنأى كد التواتر كما قد سناه آتفا على ما فى اختلاف الإعرابين من إعادة معنى غير الذى يفيداه الآخر ، لأن لإضافة المصدر إلى المفعول خصائص غير التى لإضافته إلى فاعله ، ولأن لبناء الفعل للمجهول نُكتاً غير التى لبنائه للفاعل ، على أن أباً على الفارسي ألف كتاباً سماه « الحجة » احتج فيه للقراءات المأثورة احتجاجاً من جانب العربية .

ثم إن القراءات المشرى الصحيحة المتواترة ، قد تباينت بما يشتمل عليه بعضها من خصوصيات البلاغة أو الفصاحة أو كثرة المعانى أو الشهرة ، وهو تمايز متقارب ، ومثل أن

يكسب إحدى القراءات في تلك الآية رجحانا، على أن كثيرا من العلماء كان لا يرى مانعا من ترجيح قراءة على غيرها، ومن هؤلاء الإمام محمد بن جرير الطبري، والعلامة الزنجشري وفي أكثر ما رُجِّح به نظر سند كره في مواضعه، وقد سئل ابن رشد عما يقع في كتب المفسرين والمربين من اختيار إحدى القراءتين التواترتين وقولهم هذه القراءة أحسن: أذاك صحيح أم لا؟ فأجاب: أما ما سألت عنه مما يقع في كتب المفسرين والمربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض لكونها أظهر من جهة الإهراب، وأصح في النقل، وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك، كرواية ورش التي اختارها الشيوخ المتقدمون عندنا (أي بالأندلس) فكان الإمام في الجامع لا يقرأ إلا بها لما فيها من تسهيل الثبرات وترك تحقيقها في جميع المواضع، وقد تَوَلَّى ذلك فيما روى عن مالك من كراهية الثبر في القرآن في الصلاة.

وفي كتاب الصلاة الأول من التبتية: سئل مالك عن الثبر في القرآن فقال: إني لأكرهه وما يمجبي ذلك، قال ابن رشد في البيان يعنى بالثبر ههنا إظهار الهمزة في كل موضع على الأصل فكره ذلك واستحب فيه التسهيل على رواية ورش، لما جاء من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن لفته الهمز (أي إظهار الهمز في الكلمات الهموزة بل كان ينطق بالهمزة مسهلة إلى أحرف علة من جنس حركاتها، مثل ياجوج وماجوج بالالف دون الهمز، ومثل الذيب في الذئب - ومثل مؤمن في مؤمن).

ثم قال: ولهذا المعنى كان العمل جاريا في قرطبة قديما - أن لا يقرأ الإمام بالجامع في الصلاة إلا برواية ورش، وإنما تثير ذلك وتركت المحافظة عليه منذ زمن قريب، اهـ، وهذا خلف بن هشام البزار راوى حجة، قد اختار لنفسه قراءة من بين قراءات الكوفيين، ومنهم شيخه حمزة بن حبيب وميزها قراءة خاصة فعدت عشرة القراءات العشر وما هي إلا اختيار من قراءات الكوفيين، ولم يخرج عن قراءة حمزة والكسائي وأبي بكر عن عاصم إلا في قراءة قوله تعالى «وحرام على قرية» قراها بالالف بعد الراء مثل حفص والجمهور.

فإن قلت هل يفرض ترجيح بعض القراءات على بعض إلى أن تكون الراجحة أبلغ من المرجوحة فيفضي إلى أن المرجوحة أضعف في الإعجاز؟

قلت : حد الإعجاز مطابقة الكلام لجميع مقتضى الحال ، وهو لا يقبل التفاوت ، ويجوز مع ذلك أن يكون بعض الكلام المعجز مشتملاً على لطائف وخصوصيات تتعلق بوجود الحسن كالجناس والمبالغة ، أو تتعلق بزيادة الفصاحة ، أو بالتفنن مثل « أم تسألهم خَرَجاً فخرَجَ ركب خيرٌ » .

على أنه يجوز أن تكون إحدى القراءات نشأت عن ترخيص النبي صلى الله عليه وسلم للفقارئ أن يقرأ بالمرادف تيسيراً على الناس كما يشعر به حديث تنازع عمر مع هشام بن حكيم ، فتروى تلك القراءة للخلف فيكون تمييز غيرها عليها بسبب أن للتميزة هي المبالغة غاية البلاغة وأن الأخرى توسعة ورخصة ، ولا يعمرك ذلك على كونها أيضاً بالغة الطرف الأعلى من البلاغة وهو ما يقرب من حد الإعجاز .

وأما الإعجاز فلا يلزم أن يتحقق في كل آية من آي القرآن لأن التحدي إنما وقع بسورة مثل سور القرآن ، وأقصر سورة ثلاث آيات فكل مقدار يتنظم من ثلاث آيات من القرآن يجب أن يكون مجموعه معجزاً .

(تنبيه) أنا أقصر في هذا التفسير على التمرض لاختلاف القراءات العشر المشهورة خاصة في أشهر روايات الراويين عن أصحابها لأنها متواترة ، وإن كانت القراءات السبع قد امتازت على بقية القراءات بالشهرة بين المسلمين في أقطار الإسلام .

وأبني أول التفسير على قراءة نافع برواية عيسى ابن مينا المدني الملقب بقالون لأنها القراءة المدنية إماماً وروياً ولأنها التي يقرأ بها معظم أهل تونس ، ثم أذكر خلاف بقية القراء العشرة خاصة .

والقراءات التي يقرأ بها اليوم في بلاد الإسلام من هذه القراءات العشر ، هي قراءة نافع برواية قالون في بعض القطر التونسي وبعض القطر المصري ، وفي ليبيا وبرواية ورش في بعض القطر التونسي وبعض القطر المصري وفي جميع القطر الجزائري وجميع المغرب الأقصى ، وما يتبعه من البلاد . والسودان .

وقراءة عاصم برواية حفص عنه في جميع الشرق من العراق والشام وغالب البلاد المصرية والهند وبأكنتان وتركيا والأفغان .

وبلغني أن قراءة أبي عمرو البصري يقرأ بها في السودان المجاور مصر .

المقدمة السابعة

قصص القرآن

امتن الله على رسوله صلى الله عليه وسلم بقوله « نحن نَقُصُّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين » فعملنا من قوله أحسن ، أن القصص القرآنية لم تُسَق مساق الإحاض^(١) وتجديد النشاط ، وما يحصل من استغراب مبلغ تلك الحوادث من خير أوشر ؛ لأن غرض القرآن أسمى وأعلى من هذا ، ولو كان من هذا تساوي كثيرا من قصص الأخبار الحسنة الصادقة فما كان جديرا بالتفصيل على كل جنس القصص .

والقصة : الخبر عن حادثة غائبة عن المخبر بها ، فليس ما في القرآن من ذكر الأحوال الحاضرة في زمن نزوله قصصا مثل ذكر وقائع المسلمين مع عدوم . وجمع القصة قصص بكسر القاف ، وأما القصص بفتح القاف فاسم للخبر المقصود ، وهو مصدر سمى به المفعول ، يقال قص على فلان إذا أخبره بخبر .

وأبصر أهل العلم أن ليس الغرض من سوقها قاصرا على حصول المبرة والموعظة مما تضمنته القصة من جواقب الخير أو الشر ، ولا على حصول التنويه بأصحاب تلك القصص في عناية الله بهم أو التشويه بأصحابها فيما لقوه من غضب الله عليهم كما تفهمه أفهام القاعين بظواهر الأشياء وأوائلها ، بل الغرض من ذلك أسمى وأجل . إن في تلك القصص لبرا جمة وفوائد للأمة ؛ ولذلك نرى القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضعها ويعرض عما عداه ليكون ترمضه للقصص منزها عن قصد التفكه بها . من أجل ذلك كله لم تأت القصص في القرآن متتالية متعاقبة في سورة أو سور كما يكون كتاب تاريخ ، بل كانت مفرقة بموزعة على مقامات تناسبها ، لأن معظم الفوائد الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع ، هو ذكر موعظة لأهل الدين فهو بالخطابة أشبه . وللقرآن أسلوب خاص هو الأسلوب المبرر عنه بالتذكير وبالدكر في آيات يأتي تفسيرها ؛ فكان أسلوبه قاضيا للوطرين وكان أجل من أسلوب القصصيين في سوق القصص لجرد مرفقها الآن سوقها في مناسباتها يكسبها صفتين : صفة البرهان وصفة التبيان ونجد من مميزات قصص القرآن نسج نظمها على أسلوب الإيجاز ليكون شبهها بالتذكير

(١) من أحسن القوم : أفاضوا فيها يؤنسهم .

أقوى من شبهها بالقصص، مثال ذلك قوله تعالى في سورة التلم «خَلَا رَوْهًا قَالُوا إِنَّا لَضَالُونَ
بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ» فقد حُكِّيتْ مقالته هذه في موقع
تذكير أصحابه بها لأن ذلك محزن حكايتها ولم تحك أثناء قوله «إِذْ أَقْسَمُوا لِيَصْرُفُهَا مُصْبِحِينَ»
وقوله «فَتَنَادَوْا مُصْبِحِينَ أَنْ أَعِدُّوا عَلَيْنَا حُرُومًا» إن كنتم صارمين

ومن مميزاتنا طي ما يقتضيه الكلام الوارد كقوله تعالى في سورة يوسف «وَاسْتَبَقَا
البَابَ» فقد طوي ذكر حضور سيدها وطرقه الباب واسراعهما إليه لفتحه، فإسراع يوسف
ليقطع عليها ما توسمه فيها من المكر به لثري سيدها أنه أراد بها سوءا. وإسراعها هي
لضد ذلك لتكون البادئة بالحكاية فتقطع على يوسف ما توسمته فيه من شكاية. فدل
على ذلك ما بعده من قوله «وَأَلْقَا سَيِّدُهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جِئْتُ بِأَهْلِكَ سَوْءًا»
الآيات، ومنها أن القصص بثت بأسلوب بديع إذ ساقها في مظان الاعتاط بها نبع
المحافظة على الغرض الأصلي الذي جاء به القرآن من تشريع وتقرير تنفرت من ذلك
عشر فوائد:

الفائدة الأولى: أن قصارى علم أهل الكتاب في ذلك العصر كان معرفة أخبار الأنبياء
وأيامهم وأخبار من جاورهم من الأمم، فكان اشتغال القرآن على تلك القصص التي لا
يطلعها إلا الراسخون في العلم من أهل الكتاب تحديا عظيما لأهل الكتاب، وتمجيذا لهم
بقطع حججهم على المسلمين، قال تعالى «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ النَّبِيِّ نُوْحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ
وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا» فكان حملة القرآن بذلك أحقاء بأن يوصفوا بالعلم الذي وصف
به أحبار اليهود، وبذلك انقطعت صفة الأمية عن المسلمين في نظر اليهود، وانقطعت السنة
المعرضين بهم بأنهم أمة جاهلية، وهذه فائدة لم يبينها من سلفنا من المفسرين.

الفائدة الثانية أن من أدب الشريعة معرفة تاريخ سلفها في التشريع من الأنبياء يشترائهم
فكان اشتغال القرآن على قصص الأنبياء وأقوامهم تكميلا لهامة التشريع الإسلامي بذكر
تاريخ المشريع، قال تعالى «وَكَاذِبِينَ مَنْ نَبِيٍّ قُتِلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ» الآية. وهذه
فائدة من فتوحات الله لنا أيضا. وقد رأيت من أسلوب القرآن في هذا النرض أنه لا
يتعرض إلا إلى حال أصحاب القصة في رسوخ الإيمان وضعفه وفيما لذلك من أثر عناية
إلهية أو خذلان. وفي هذا الأسلوب لا تجدد في ذكر أصحاب هذه القصص بيان أنسابهم

أو بلدانهم إذ العبرة فيا وراء ذلك من ضلالهم أو إيمانهم. وكذلك مواضع العبرة في قدرة الله تعالى في قصة أهل الكهف « أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا - إِلَى قَوْلِهِ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى. الْآيَاتِ » فلم يذكر أنهم من أى قوم وفى أى عصر . وكذلك قوله فيها « فَأَبْنُوا أَحْدَكُمْ يَوْمَ رَفَعْتُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ » فلم يذكر أية مدينة هى لأن موضع العبرة هو انبعاثهم ووصول رسولهم إلى مدينة إلى قوله « وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُظَاهَرُوا أَنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا » .

الفائدة الثالثة :- ما فيها من فائدة التاريخ من معرفة ترتب السبب على أسبابها في الخير والشر والتعمير والتخريب لتتدى الأمة وتتحذر، قال تعالى « فَتِلْكَ يَوْمَئِذٍ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا » وما فيها من فائدة ظهور المثل العليا في الفضيلة وزكاء النفوس أو ضد ذلك .

الفائدة الرابعة : ما فيها من موعظة المشركين بما لحق الأمم التي عانت رسلها ، وعصت أوامر ربها حتى رَعَوْا عَنْ غُلَاظِهِمْ ، وِثَقُوا بِمَصَارِعِ نَفَرَاتِهِمْ وَأَبَائِهِمْ ، وكيف يُورَثُ الْأَرْضَ أَوْلِيَاءَهُ وَعِبَادَهُ الصَّالِحِينَ قال تعالى « فَاقْصِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ » وقال « لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ » وقال « وَلَقَدْ كُتِبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ » وهذا في القصص التي يُذكر فيها ما لقيه المكذَّبون للرسل كقصص قوم نوح وعاد وثمود وأهل الرِّسِّ وأصحاب الأيكة .

الفائدة الخامسة : أن في حكاية القصص سلوك أساليب التوصيف والمحاورة وذلك أسلوب لم يكن مهوداً للعرب فكان يحثه في القرآن ابتكار أسلوب جديد في البلاغة العربية شديد التأثير في قوس أهل اللسان ، وهو من إعجاز القرآن؛ إذ لا يفكرون أنه أسلوب بديع ولا يستطيعون الإتيان بمثله إذ لم يمتدأوه ، انظر إلى حكاية أحوال الناس في الجنة والنار والأعراف في سورة الأعراف، وقد تقدم التنبيه عليه في المقدمة الخامسة فكان من مكلات نَجَزِ الْعَرَبُ عَنْ الْمَارَضَةِ .

الفائدة السادسة : أن العرب بتوغل الأمية والجهل فيهم أصبحوا لا تهتدى عقولهم إلا بما يقع تحت الحس ، أو ما يتزع منه فقدوا فائدة الاتماظ بأحوال الأمم الماضية وجعلوا معظمها وجعلوا أحوال البعض التي علموا أسماء فأعقبهم ذلك إعراضاً عن السعى لإصلاح

أحوالهم بتطهيرها مما كان سبب هلاك مَنْ قبلهم ، فكان في ذكر قصص الأمم توسيع
لعلم المسلمين بإحاطتهم بوجود الأمم ومعظم أحوالها ، قال مشيراً إلى غفلتهم قبل الإسلام
« وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم » .

الفائدة السابعة : تعويد المسلمين على معرفة سمة العالم وعظمة الأمم والإعتراف لها
بإزائها حتى تدفع عنهم وصمة النور كما وعظهم قوله تعالى من قوم عاد « وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ
مِنَّا قُوَّةً » فإذا علمت الأمة جوامع الخيرات وملائمات حياة الناس تطلبت كل ما ينقصها
مما يتوقف عليه كمال حياتها وعظمتها .

الفائدة الثامنة أن يُنشئ في المسلمين همة السعى إلى سيادة العالم كما سادهم أمم من قبلهم
ليخرجوا من الخمول الذي كان عليه العرب إذ رضوا من العزة باقتيال بعضهم بعضاً فكان
منتهى السيد منهم أن يَنْتُم صُرَيْمَةً ، ومنتهى أمل العاى أن يَرْحَى غَنِيْمَةً ، وتقاصرت
همهم عن تطلب السيادة حتى آل بهم الحال إلى أن فقدوا عزهم فأصبحوا كالأتباع للفرس
والروم ، فالوراق كاه واليمن كله وبلاد البحرين تبع لسيادة الفرس . والشام وسأكره تبع
لسيادة الروم . وبق الحجاز ونجد لا غنية لهم عن الاعتزاز بملوك المجرم والروم في رحلاتهم
وتجارتهم .

الفائدة التاسعة : معرفة أن قوة الله تعالى فوق كل قوة، وأن الله ينصر من ينصره ،
وأَنَّهُمْ إِنْ أَخَذُوا يوسيلتي البقاء : من الاستعداد والاعتد ؛ سلعوا من تسلط غيرهم عليهم .
وذكر المواقب الصالحة لأهل الخير ، وكيف ينصرهم الله تعالى كما في قوله « فنادى في
الظلمات أن لا إله إلا أنا سبحانك إني كنت من الظالمين . فاستجبنا له ونجيته من الغم ،
وكذلك ننجي المؤمنين » .

الفائدة العاشرة : أنها يحصل منها بالتبع فوائد في تاريخ التشريع والحضارة وذلك
يفتح أذهان المسلمين للإلام بفوائد المدنية كقوله تعالى « كذلك كدنا لِيُوسُفَ ما كان
ليأخذ أخاه في دينِ الْمَلِكِ إلا أن يشاء الله » في قراءة من قرأ دين بكسر الدال ، أى في
شرع فرعون يومئذ ، فعلنا أن شريعة كانت تخول استرقاق السارق . وقوله « قال معاذ
الله أن نأخذَ إِلَّا مَنْ وجدنا متاعنا عنده » يدل على أن شريعتهم ما كانت تسوغ أخذ البديل
في الاسترقاق ، وأن الحر لا يملك إلا بوجه معتبر . ونعلم من قوله « وابحث في الدائن

حاشرين- فأرسل فرعون في المداين حاشرين» أب نظام مصر في زمن موسى لإرسال المؤذنين والبريح بالإعلام بالأمور المهمة . ونعلم من قوله « قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف وألقوه في غيايات الحبِّ بَلْتَقَطُهُ بِمَعْ السَّيَّارَةِ » أنهم كانوا يعلمون وجود الأجباب في الطرقات وهي آبار قصيرة يقصدها المسافرون للاستقاء منها . وقول يعقوب (وأخافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ) « أن بادية الشام إلى مصر كانت توجد بها الذئاب المفترسة وقد انقطعت منها اليوم .

وفيا ذكرنا ما يدفع عنكم هاجسا رأيته خطر لكثير من أهل اليقين والتشككين وهو أن يقال : لماذا لم يقع الاستغناء بالقصة الواحدة في حصول المقصود منها . وما فائدة تكرار القصة في سور كثيرة ؟ وربما تطرق هذا الهاجس ببعضهم إلى مناهج الإلحاد في القرآن . والذي يكشف لسائر المتحيرين حيرتهم على اختلاف نواياهم وتفاوت مداركهم أن القرآن - كما قلنا - هو بالخطب والمواعظ أشبه منه بالتأليف . وفوائد القصص تجلبها المناسبات فتذكر القصة كالبرهان على النرض المسوقة هي معه ، فلا يبد ذكرها مع فرضها تكريرا لها لأن سبق ذكرها إنما كان في مناسبات أخرى . كما لا يقال للخطيب في قوم ، ثم دمه المناسبات إلى أن وقف خطيبا في مثل مقامه الأول فخطب بثمان تضمنتها خطبته السابقة - إنه أعاد الخطبة ، بل إنه أعاد معانيها ولم يُبد ألفاظ خطبته . وهذا مقام تظهر فيه مقدرة الخطباء فيحصل من ذكرها هذا المقصد الخطابي . ثم تحصل منه مقاصد أخرى : أحدها رسوخها في لأذهان بتكريرها .

الثاني : ظهور البلاغة ، فإن تكرير الكلام في النرض الواحد من شأنه أن يثقل على البليغ فإذا جاء اللاحق منه إثر السابق مع تقن في المعاني باختلاف طرق أدائها من مجاز أو استمارات أو كناية . وتقن الألفاظ وتراكيبها بما تقتضيه الفصاحة وسعة اللغة باستعمال المترادفات مثل : ولئن رُدِّدْتُ . ولئن رُجِّمْتُ . وتقن المحسنات البديعية المعنوية واللفظية ونحو ذلك كان ذلك من الحدود القصوى في البلاغة ، فذلك وجه من وجوه الإعجاز .

الثالث : أن يسمع اللاحقون من المؤمنين في وقت نزول القرآن ذكر القصة التي كانت فاتتهم مباحثتها قبل إسلامهم أو في مدة مفيعهم ، فإن تلقى القرآن عند نزوله أوقع في النفوس من تطلبه من حافظيه .

الرابع : أن جمعَ المؤمنين جميع القرآن حفظاً كان نادراً بل تجد البعض يحفظ بعض السور فيكون الذى حفظ إحدى السور التى ذُكرت فيها قصة معينة عالماً بتلك القصة . كالم من حفظ سورة أخرى ذُكرت فيها تلك القصة .

الخامس : أن تلك القصص تختلف حكاية القصة الواحدة منها بأساليب مختلفة ويذكر في بعض حكاية القصة الواحدة ما لم يذكر في بعضها الآخر وذلك لأسباب :

منها تجنب التلويل في الحكاية الواحدة فيقتصر على موضع العبارة منها في موضع ويذكر آخر في موضع آخر فيحصل من متفرق مواضعها في القرآن كالأقصة أو كالألقصود منها ، وفي بعضها ما هو شرح لبعض .

ومنها أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسباً للحالة المقصودة من سامعها ، ومن أجل ذلك تجد ذكر بعض القصة في موضع وتجد ذكر بعض آخر منها في موضع آخر لأن فيما يذكر منها مناسبة للسياق الذى سبقت له ، فإنها تارة تساق إلى المشركين ، وتارة إلى أهل الكتاب ، وتارة تساق إلى المؤمنين ، وتارة إلى كليهما ، وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة ، ثم تساق إليها في حالة أخرى . وبذلك تتفاوت بالإطناب والإيجاز على حسب المقامات ، ألا ترى قصة بئس موسى كيف بُسِطت في سورة طه ، وسورة الشعراء . وكيف أوجزت في آيتين في سورة الفرقان « ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيراً فقلنا اذهبا إلى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميراً » .

ومنها أنه قد يقصد تارة التنبيه على خطأ المخاطبين فيما ينقلونه من تلك القصة ، وتارة لا يقصد ذلك .

فهذه تحقيقات سمحت بها القريحة ، وربما كانت بعض ممانيتها في كلام السابقين غير صريحة .

المقدمة الثامنة

في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها

هذا غرض له مزيد اتصال بالقرآن . وله اتصال متين بالتفسير ؛ لأن ما يتحقق فيه يُنتفع به في مواضع كثيرة من فوائد السور ، ومناسبة بعضها لبعض فينبغي التفسير عن إعادته .

معلوم لك أن موضوع علم التفسير هو القرآن لتبيان معانيه وما يشتمل عليه من إرشاد وهدى وآداب وإصلاح حال الأمة في جماعتها وفي معاملتها مع الأمم التي تخالطها : بفهم دلالاته اللغوية والبلاغية . فالقرآن هو الكلام الذي أوحاه الله تعالى كلاماً عربياً إلى محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل على أن يبلغه الرسول إلى الأمة باللفظ الذي أوحى به إليه للمعمل به ولقراءة ما يتيسر لهم أن يقرأوه منه في صلواتهم وجعل قراءته عبادة .

وجعله كذلك آية على صدق الرسول في دعواه الرسالة من الله إلى الخلق كافة بأن تحدى مفكريه والمترددين فيه من العرب وهم المخاطبون به الأولون بأنهم لا يستطيعون معارضته ، ودعاهم إليها فلم يفعلوا . دَعَاهُمْ أَوَّلَ الْأَمْرِ إِلَى الْإِتْيَانِ بِمِثْلِ سُوْرَةٍ مِثْلِهِ فَقَالَ « أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِمِثْلِ سُوْرَةِ مُفْرَآتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ سَادِقِينَ . فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ » (سورة هود) . ثم استنزلهم إلى أهون من ذلك عليهم فقال « أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِإِلْمِهِ » (سورة يونس) ثم جاء بأصرح من ذلك وأنذرهم بأنهم ليسوا بآتين بذلك فقال في سورة البقرة « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا النَّارَ . الْآيَةُ » وقال « وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ فِيهِ فانتظروا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ . أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةٌ وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ » (سورة النكبات) .

وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله « مَا مِنْ الْإِنْيَاءِ نَبِيٍّ إِلَّا أُوتِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنْ عَلَيْهِ الْبَشَرُ ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرُهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ » وفي هذا الحديث ممان جليلة ليس هذا مقام بيانها وقد شرحتها في تعليق على صحيح البخارى المسمى «النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح» .

فالقرآن اسم للكلام الموحى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو جملة المكتوب في المصاحف المشتمل على مائة وأربع عشرة سورة ، وأولها الفاتحة وأخرها سورة الناس . صار هذا الاسم علما على هذا الوحي . وهو على وزن فُعلان وهى زنة وردت في أسماء المصادر مثل غُفران ، وشُكران و بُهتان ، ووردت زيادة النون في أسماء أعلام مثل عثمان وحسان وعَدنان . واسم قرآن صالح للاعتبارين لأنه مشتق من القراءة لأن أول ما بُدئ به الرسول من الوحي «اقرأ باسم ربك» الآية . وقال تعالى «وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» فهزة قرآن أصلية ووزنه فعلان ولذلك اتفق أكثر القراء على قراءة لفظ قرآن مهموزا حيثما وقع في التنزيل ولم يخالفهم إلا ابن كثير قرأه بفتح الراء بعدها ألف على لغة تخفيف المهموز وهى لغة حجازية ، والأصل توافق القراءات في مدلول اللفظ المختلف في قراءته . وقيل هو قرآن بوزن فُعال ، من القرن بين الأشياء أى الجمع بينها لأنه قرنت سورة بعضها ببعض وكذلك آياته وحروفه وسمى كتاب الله قرآنا كما سمي الإنجيل الأنجيل ، وليس مأخوذا من قرأت ، ولهذا يهز قرأت ولا يهز القرآن فتكون قراءة ابن كثير جارية على أنه اسم آخر لكتاب الله على هذا الوجه . ومن الناس من زعم أن قرآن جمع قرينة أى اسم جمع ، إذ لا يجمع مثل قرينة على وزن فُعال في التكثير فإن المجموع الواردة على وزن فُعال محصورة ليس ههنا منها ، والقرينة العلامة ، قالوا لأن آياته يصدق بعضها بعضا فعى قرآن على الصديق .

فاسم القرآن هو الاسم الذى جعل علما على الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يسبق أن أطلق على غيره قبله ، وهو أشهر أسمائه وأكثرها ورودا في آياته وأشهرها دورانا على ألسنة السلف .

وله أسماء أخرى هي في الأصل أوصاف أو أجناس أنها في الإتيان إلى نيف وعشرين .
والذي اشتهر بإطلاقه عليه منها ستة: التنزيل ، والكتاب ، والفرقان ، والذكر ، والوحي
وكلام الله .

فأما الفرقان فهو في الأصل اسم لما يفرق به بين الحق والباطل وهو مصدر، وقد وصف
يوم بدر يوم الفرقان وأطلق على القرآن في قوله تعالى «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده»
وقد جعل هذا الاسم علما على القرآن بالتبليغ مثل التوراة على الكتاب الذي جاء به موسى
والإنجيل على الوحي الذي أنزل على عيسى قال تعالى «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات
حكيمات» إلى قوله - وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان» فوصفه أولا
بالكتاب وهو اسم الجنس العام ثم مبرعنه باسم الفرقان عقب ذكر التوراة والإنجيل وهما
علمان ليظهر أن الفرقان علم على الكتاب الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم . ووجه
تسميته الفرقان أنه امتاز من بقية الكتب السماوية بكثرة ما فيه من بيان التفرقة بين الحق
والباطل، فإن القرآن يعضد هديه بالدلائل والأمثال ونحوها، وحسبك ما اشتمل عليه من
بيان التوحيد وصفات الله مما لا تجد مثله في التوراة والإنجيل كقوله تعالى «ليس كمثله شيء»
وأذكر لك مثالا يكون تبصرة لك في معنى كون القرآن فرقانا وذلك أنه حكى صفة أصحاب
محمد صلى الله عليه وسلم الواردة في التوراة والإنجيل بقوله «والذين معه أشداء على الكفار
رحماء بينهم» الآيات - من سورة محمد فلما وصفهم القرآن قال «كنتم خير أمة أخرجت للناس»
الآية - آل عمران - فجمع في هاته الجملة جميع أوصاف الكمال .

وأما إن افتقدت ناحية آيات أحكامه فإنك تجد بها مبرأة من اللبس وبمعية عن تطرق
الشبهة، وحسبك قوله «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا
تمدولوا فواحدة أو ما ملكتم إيمانكم ذلك أدنى أن لا تمولوا» فإنك لا تجد في التوراة
جملة تنمى هذا المعنى بله ما في الإنجيل .

وهذا من مقتضيات كون القرآن مهمينا على الكتب السالفة في قوله تعالى «وأنزلنا
عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه» وسيأتي بيان هذا في أول
آل عمران .

وأما التنزيل فهو مصدر نزل، أطلق على المنزل باعتبار أن ألفاظ القرآن أنزلت من السماء

قال تعالى «نزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . كِتَابُ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ » وقال : «نزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْمَالِئِينَ .

وأما الكتاب فأصله اسم جنس مطلق ومعهود . وباعتبار عهده أطلق على القرآن كثيرا قال تعالى « ذلك الكتاب لا ريب فيه » ، وقال « الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب » وإنما سمى كتابا لأن الله جملة جامعا للشرعة فأشبه التوراة لأنها كانت مكتوبة في زمن الرسول المرسل بها ، وأشبه الإنجيل الذي لم يكتب في زمن الرسول الذي أرسل به ولكنه كتبه بعض أصحابه وأصحابهم ، ولأن الله أمر رسوله أن يكتب كل ما أنزل عليه منه ليكون حجة على الذين يدخلون في الإسلام ولم يتلقوه بحفظ قلوبهم . وفي هذه التسمية معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم بأن ما أوحى إليه سيكتب في المصاحف قال تعالى « وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها » ، وقال « وهذا كتاب مبارك أنزلناه أفأنتم له منكرون » وغير ذلك ، ولذلك اتخذ النبي صلى الله عليه وسلم من أصحابه كتابا يكتبون ما أنزل إليه ؛ من أول ما ابتدئ نزوله ، ومن أولهم عبد الله ابن سعد بن أبي سرح ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وزيد بن ثابت ، ومعاوية بن أبي سفيان . وقد وجد جميع ما حفظه المسلمون في قلوبهم على قدر ما وجدوه مكتوبا يوم أمر أبو بكر بكتابة المصحف .

وأما الذكر فقال تعالى « وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ » أى لتبين للناس ، وذلك أنه تذكير بما يجب على الناس اعتقاده والعمل به .

وأما الوحي فقال تعالى « قُلْ إِنَّمَا أَنذَرُكُمْ بِالْوَحْيِ » ووجه هذه التسمية أنه أتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة الملك وذلك الإلقاء يسمى وحيا لأنه يترجم عن مراد الله تعالى فهو كال كلام المترجم عن مراد الإنسان ، ولأنه لم يكن تأليف تراكيبه من فعل البشر . وأما كلام الله فقال تعالى « وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ » .

واعلم أن أبا بكر رضى الله عنه لما أمر بجمع القرآن وكتابته كتبوه على الورق فقال للصحابه : التمسوا اسما ، فقال بعضهم سمّوه إنجيلا فكريها ذلك من أجل النصراني ،

وقال بعضهم سمّوه السُّفَر فكهروه من أجل أن اليهود يسمون التوراة السُّفَر . فقال عبدالله ابن مسعود : رأيتُ بالهبة كتاباً يدعونه المصحف فسمّوه مصحفاً (يعنى أنه رأى كتاباً غير الإنجيل) .

آيات القرآن

الآية : هى مقدار من القرآن مركب ولو تقديراً أو إلحاقاً ، فقولى ولو تقديراً لإدخال قوله تعالى « مُدَّهَا مَتَّانٍ » إذ التقدير هما مدها متان، ونحو «والنَّجْرِ» إذ التقدير أقسم بالنجر . وقولى أو إلحاقاً : لإدخال بعض فوائغ السور من الحروف المقطعة فقد عُدُّ أكثرها فى المصاحف آيات ما عدا : آلر ، وآلمر ، وطقس ، وذلك أمر توقيفى وسنة متبعة ولا يظهر فرق بينها وبين غيرها . وتسمية هذه الأجزاء آيات هو من مبتكرات القرآن، قال تعالى « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُّحْكَمَاتٌ » وقال « كتاب أحكمت آياته ثم فَصَّلَتْ » . وإنما سُميت آية لأنها دليل على أنها منوحى بها من عند الله إلى النبىء صلى الله عليه وسلم لأنها تشتمل على ما هو من الحد الأعلى فى بلاغة نظم الكلام ، ولأنها لوقوعها مع غيرها من الآيات جعلت دليلاً على أن القرآن منزل من عند الله وليس من تأليف البشر إذ قد تحدّث النبىء به أهل النصيحة والبلاغة من أهل اللسان العربى فجزوا عن تأليف مثل سورة من سورة .

فلذا لا يحقُّ لمجل التوراة والإنجيل أن تسمى آيات إذ ليست فيها هذه الخصوصية فى اللغة العبرانية والآرامية . وأما ماورد فى حديث رجم اليهوديين اللذين زنيا من قول الراوى « فوضع الذى نَسَرَ التوراة يده على آية الرجم » فذلك تعبير غلب على لسان الراوى على وجه الشاكلة التقديرية تشبيهاً بجمل القرآن، إذ لم يجد لها اسماً يعبر به عنها .

وتحديد مقادير الآيات مروى عن النبىء صلى الله عليه وسلم وقد تختلف الرواية فى بعض الآيات وهو محمول على التخخير فى حد تلك الآيات التى تختلف فيها الرواية فى تعيين منبأها ومُبتدئها ما بعدها . فكان أصحاب النبىء صلى الله عليه وسلم على علم من تحديد الآيات . قلت وفى الحديث الصحيح «أن فاتحة الكتاب السبعُ المثنى» أى السبع الآيات . وفى الحديث « من قرأ العشر الخواتم من آخر آل عمران » الحديث . وهى الآيات التى

أولها « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب » إلى آخر السورة .

وكان المسلمون في عصر النبوة وما بعده يُقدِّرون تارة بعض الأوقات بمقدار ما يقرأ القارئ عددا من الآيات كما ورد في حديث سُحُور النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان بينه وبين طلوع الفجر مقدار ما يقرأ القارئ خمسين آية .

قال أبو بكر ابن العربي « وتحديد الآية من معضلات القرآن، فمن آياته طويل وقصير، ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي إلى تمام الكلام » ، وقال الزغشري « الآيات علم توفيقى » .

وأنا أقول لا يبعد أن يكون تعيين مقدار الآية تبعا لانتهاء زولها وأمارته وقوع

الفاصلة

والذي استخلصته أن الفواصل هي الكلمات التي تتماثل في أواخر حروفها أو تتقارب ، مع تماثل أو تقارب صيغ النطق بها وتكرر في السورة تكررًا يؤذن بأن تماثلها أو تقاربها مقصود من النظم في آيات كثيرة متماثلة ، تكثر وتقل ، وأكثرها قريب من الأسجاع في الكلام المسجوع .

والعبارة فيها بتماثل صيغ الكلمات من حركات وسكون وهي أكثر شيها بالترام ما لا يلزم في القوافي . وأكثرها جار على أسلوب الأسجاع .

والذي استخلصته أيضا أن تلك الفواصل كلها منتهى آيات ولو كان الكلام الذي تقع فيه لم يتم فيه الغرض المسوق إليه ، وأنه إذا انتهى الغرض المقصود من الكلام ولم تقع عند انتهائه فاصلة لا يكون منتهى الكلام نهاية آية إلا نادرا كقوله تعالى « ص والقرآن ذي الذكر » ، فهذا المقدار عد آية وهو لم ينته بفاصلة ، ومثله نادر . فإن فواصل تلك الآيات الواقعة في أول السورة أقيمت على حرف مفتوح بعده ألف مد بعدها حرف ، مثل : شقاق ، مناص ، كذآب ، عجاب .

وفواصل بنيت على حرف مضموم مشبع بواو . أو على حرف مكسور مشبع بياء ساكنة ، وبعد ذلك حرف ، مثل « أنتم عنه معرضون ، إذ يستمعون ، نذير مبين ، من طين » .

فلو انتهى الغرض الذي سبق له الكلام وكانت فاصلة تأتي بعد انتهاء الكلام تكون

الآية غير متتهية ولو طالّت ، كقوله تعالى « قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك - إلى قوله - وخرّ راكعاً وأُناب » ، فهذه الجملة كلّها عدّت آية واحدة .

واعلم أن هذه الفواصل من جملة المقصود من الإعجاز لأنّها ترجع إلى محسنات الكلام وهي من جانب فصاحة الكلام فمن الغرض البلاغي الوقوف عند الفواصل لتقع في الأسماع فتتأثّر نفوس السامعين بمحاسن ذلك التماثل ، كما تتأثّر بالقوافي في الشعر وبالأسجاع في الكلام المسجوع . فإنّ قوله تعالى « إذ الاغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون » (آية) في الحميم ثم في النار يسجرون (آية) ثم قيل لهم أين ما كنتم تشركون (آية) من دون الله « إلى آخر الآيات . فقوله « في الحميم » متصل بقوله « يسحبون » وقوله « ومن دون الله » متصل بقوله « تشركون » . وينبغي الوقف عند نهاية كلّ آية منها .

وقوله تعالى « واشهدوا أنّي بريء مما تشركون » (آية) . وقوله « من دونه » ابتداء الآية بعدها (في سورة هود) .

الآية ترى أن من الإضاعة للدقائق الشعر أن يلقيه ملقيه على مسامع الناس دون وقف عند قوافيه فإنّ ذلك إضاعة لجهود الشعراء ، وتغطية على محاسن الشعر ، وإلحاق للشعر بالنثر .

وانّ إلقاء السجع دون وقوف عند أسجاعه هو كذلك لا محالة . ومن السذاجة أن ينصرف ملقي الكلام عن محافظة هذه الدقائق فيكون مضيقاً لأمر قيس أجهد فيه قائله نفسه وعنايته .

والعلّة بأنّه يريد أن يبين للسامعين معاني الكلام ، فضول ، فإن البيان وظيفة ملقي درس لا وظيفة منشد الشعر ، ولو كان هو الشاعر نفسه .

وفي الإتيان عن أبي عمرو قال بعضهم : الوقف على رؤس الآي سنة . وفيه عن البيهقي في شعب الإيمان : الأفضل الوقف على رؤس الآيات وإن تعلّقت بما بعدها اتّباعاً لهدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسنته ، وفي سنن أبي داود عن أم سلمة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا قرأ قطعّ قراءته آية آية يقول : « بسم الله الرحمن الرحيم » . ثم يقف . الحمد لله رب العالمين » . ثم يقف . « الرحمن الرحيم » ثم يقف .

على أن وراء هذا وجوب اتباع المأثور من تحديد الآتي كما قال ابن العربي
والزنجشيري ولكن ذلك لا يصدنا عن محاولة ضوابط تنفع الناظر وإن شذّ عنها ما شذّ .
الا ترى أن بعض الحروف المقطعة التي افتتحت بها بعض السور قد عدّ بعضها
آيات مثل . ألم . القصص . عسق . طسم . يس . حم . طه .
ولم تعد السور الممر . طس . ص . ق . ن . آيات .

وآيات القرآن متفاوتة في مقادير كلماتها فبعضها أطول من بعض ولذلك فتقدير
الزمان بها في قولهم مقدار ما يقرأ القارئ خمسين آية مثلا ، تقدير قريبي ، وتفاوت
الآيات في الطول تابع لما يقتضيه مقام البلاغة من مواقع كلمات الفواصل على حسب ما قبلها
من الكلام .

وأطول آية قوله تعالى « هم الذين كفروا وصدّوكم عن المسجد الحرام - إلى قوله -
وكان الله بكلّ شيء عليم » في سورة الفتح ، وقوله « واتّبعوا ما تتلو الشياطين على ملك
سليمان - إلى قوله - لو كانوا يعلمون » في سورة البقرة .
ودونها قوله تعالى « حرّمت عليكم أمهاتكم - إلى قوله - إن الله كان غفورا
رحيما » في سورة النساء .

وأقصر آية في عدد الكلمات قوله تعالى « مدهامتان » . في سورة الرحمان وفي
عدد الحروف المقطعة قوله « طه » .

وأما وقوف القرآن فقد لائسائر نهايات الآيات ، ولا ارتباط لها بنهايات الآيات
فقد يكون في آية واحدة عدة وقوف كما في قوله تعالى « إليه يرد علم الساعة (وقف) وما
تخرج من ثمرات من أكمامها وما تحمل من أنثى ولا تضع إلاّ بعلمه (وقف) ويوم
يناديهم أين شركائي قالوا أذنك مامنا من شهيد . (وقف ، ومنتهى الآية) في سورة
فصلت . وسيأتي الكلام على الوقوف في آخر هذا المبحث .

فأما ما اختلف السلف فيه من عدد آيات القرآن بناء على الاختلاف في نهاية
بعضها ، فقد يكون بعض ذلك عن اختلاف في الرواية كما قدمنا آنفا ، وقد يكون بعضه من
اختلاف الاجتهاد .

قال أبو عمرو الداني في كتاب المدد : أجمعوا على أن عدد آيات القرآن يبلغ ستة
آلاف آية ، واختلفوا فيما زاد على ذلك ، فمنهم من لم يزد ، ومنهم من قال ومائتين وأربع

آيات ، وقيل وأربع عشرة ، وقيل وتسع عشرة ، وقيل وخمسا وعشرين ، وقيل وستا وثلاثين ، وقيل وسبعمائة وست عشرة .

قال المازري في شرح البرهان : قال مكِّي بن أبي طالب قد أجمع أهل العدد من أهل الكوفة والبصرة والمدينة والشام على ترك عد البسملة آية في أول كل سورة ، وإنما اختلفوا في عدّها وتركها في سورة الحمد لا غير ، فعدّها آية الكوفية والمكّية ولم يُعدّها آية البصري ولا الشامي ولا المدني .

وفي الإتيان كلام في الضابط الأول من الضوابط غير محرر وهو آيل إلى ما قاله المازري ، ورأيت في عد بعض السور أن المصحف المدني عدّها آية أكثر مما في الكوفي ، ولو عنوانوا عد البسملة لكان الكوفي أكثر .

وكان لأهل المدينة عددان ، يعرف أحدهما بالأول ويعرف الآخر بالآخر ، ومعنى ذلك أن الذين تصدوا لعد الآي بالمدينة من أئمة القراء م : أبو جعفر يزيد بن الققاع ، وأبو نصح شيبه بن نصح ، وأبو عبد الرحمن عبد الله بن حبيب السلمي ، وإسماعيل بن جعفر بن كثير الأنصاري ، وقد اتفق هؤلاء الأربعة على عدده وهو للسمي بالعدد الأول ، ثم خالفهم إسماعيل ابن جعفر بعدد انفرد به وهو الذي يقال له العدد الثاني ، وقد رأيت هذا ينسب إلى أيوب ابن التوكل البصري المتوفى سنة ٢٠٠ .

ولأهل مكة عدد واحد ، وربما اتفقوا في عدد آي السورة المكية ، وربما اختلفوا ، وقد يوجد اختلاف تارة في مصاحف الكوفة والبصرة والشام ، كما نجد في تفسير المهدوي وفي كتب علوم القرآن ، ولذلك تجد المفسرين يقولون في بعض السور عدد آياتها في المصحف الفلاني كذا . وقد كان عدد آي السور معروفا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم : وروى محمد بن السائب عن ابن عباس أنه لما نزلت آخر آية وهي قوله تعالى « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله » الآية قال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم ضعها في رأس ثمانين ومائتين من سورة البقرة ، واستمر العمل بهذا الآي في عصر الصحابة ، ففي صحيح البخاري عن سعيد ابن جبيرة عن ابن عباس قال إذا سرك أن تعلم جهل العرب فاقرا ما فوق الثلاثين ومائة من سورة الأنعام « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم » الآية .

ترتيب الآي

وأما ترتيب الآي بعضها عقب بعض فهو بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم حسب نزول الوحي ، ومن المعلوم أن القرآن نزل منجّماً آيات فربما نزلت عدة آيات متتابعة أو سورة كاملة ، كما سيأتي قريباً ، وذلك الترتيب مما يدخل في وجوه إعجازه من بداهة أسلوبه كما سيأتي في المقدمة الماشرة ، فلهذا كان ترتيب آيات السورة الواحدة على ما بلغتنا عليه متميماً بحيث لو غير عنه إلى ترتيب آخر لنزل عن حد الإعجاز الذي امتاز به ، فلم يختلف قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في ترتيب آي السور على نحو ما هو في المصحف الذي بأيدي المسلمين اليوم ، وهو ما استقرت عليه رواية الحفاظ من الصحابة عن العرصات الأخيرة التي كان يقرأ بها النبي صلى الله عليه وسلم في أواخر سني حياته الشريفة ، وحسبك أن زيد بن ثابت حين كتب المصحف لأبي بكر لم يختلف في ترتيب آي القرآن .

وعلى ترتيب قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في الصلوات الجهرية وفي عديد المناسبات حفظ القرآن كل من حفظه كلا أو بعضاً ، وليس لهم معتمد في ذلك إلا ما عرفوا به من قوة الحواظ ، ولم يكونوا يعتمدون على الكتابة ، وإنما كان كُتّاب الوحي يكتبون ما أنزل من القرآن بأمر النبي صلى الله عليه وسلم ، وذلك بتوقيف إلهي . ولعل حكمة الأمر بالكتابة أن يرجع إليها المسلمون عندما يحدث لهم شك أو نسيان ولكن ذلك لم يقع .

ولما جمع القرآن في عهد أبي بكر لم يؤثر عنهم أنهم ترددوا في ترتيب آيات من إحدى السور ولا أثر عنهم إنكار أو اختلاف فيما جمع من القرآن فكان موافقاً لما حفظته حواظهم ، قال ابن وهب : سمعت مالكا يقول : إنما أُلّف القرآن على ما كانوا يسمعون من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال ابن الأنباري : كانت الآية تنزل جواباً للمستخبر يسأل ويوقف جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم على موضع الآية .

واتساق الحروف واتساق الآيات واتساق السور كله من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فهذا كان الأصل في آي القرآن أن يكون بين الآية ولاحقها تناسب في العرض أو في الانتقال منه أو نحو ذلك من أساليب الكلام المنتظم المتصل ، وما يدل عليه وجود

حروف العطف المفيدة الاتصال مثل الفاء ولكن ويل^(١) ومثل أدوات الاستثناء ، على أن وجود ذلك لا يبيّن اتصال ما بعده بما قبله في النزول ، فإنه قد أتفق على أن قوله تعالى « غير أولي الضرر » نزل بعد نزول ما قبله وما بعده من قوله « لا يستوى القاعدون » إلى قوله « وأفسحهم » قال بدر الدين الزركشي « قال بعض مشايخنا المحققين قد وهم من قال لا تطلب للآي الكريمة مناسبة والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول شيء من كونها مكتملة لما قبلها أو مستقلة ، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها في ذلك علم خيم . »

على أنه يندر أن يكون موقع الآية عقب التي قبلها لأجل نزولها عقب التي قبلها من سورة هي بصدد النزول فيؤمر النبي بأن يقرأها عقب التي قبلها ، وهذا كقوله تعالى « وما ننزّل إلاّ بأمر ربك » عقب قوله « تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقياً » في سورة مريم ، فقد روى أن جبريل ليث أياً ما لم ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بوحى ، فلما نزل بالآيات السابقة عاتبه النبي ، فأمر الله جبريل أن يقول « وما ننزل إلاّ بأمر ربك » فكانت وحياً نزل به جبريل ، فقرأ مع الآية التي نزل بها ، وكذلك آية « إن الله لا يستحي أن يضرّب مثلاً ما بوضوء فما قوتها » عقب قوله تعالى « وبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات - إلى قوله - وهم فيها خالدون - في سورة البقرة - إذ كان ردّاً على المشركين في قولهم : أما يستحي محمد أن يمثل بالله باب والمعكيبوت ؟ فلما ضرب لهم الأمثال بقوله « مثلهم كمثل الذي استودع ناراً » تخلص إلى الرد عليهم فيما أنكروا من الأمثال . على أنه لا يعدم مناسبة ما ، وقد لا تكون له مناسبة ولكنه اقتضاه سبب في ذلك المكان كقوله تعالى « لا تحرك به لسانك لتعجل به . إن علينا جمعه وقرآنه . فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » فهذه الآيات نزلت في سورة القيامة في خلال توبيخ للمشركين على إنكارهم البعث ووصف يوم الحشر وأهواله ، وليست لها مناسبة بذلك ولكن سبب نزولها حصل في خلال ذلك . روى البخاري عن ابن عباس قال : « كان رسول الله إذا نزل جبريل بالوحى كان مما يحرك به لسانه وشفثية يريد أن يحفظه فأنزل الله الآية التي في ولا أقسم بيوم القيامة » اهـ ، فذلك يفيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرك شفثية بالآيات التي نزلت في أول السورة .

(١) دون الواو لأنها تطف الجمل والنقص ، وكذلك ثم لأنها قد تطف الجمل .

على أنه قد لا يكون في موقع الآية من التي قبلها ظهور مناسبة فلا يوجب ذلك حيرة للمفسر؛ لأنه قد يكون سبب وضعها في موضعها أنها قد نزلت على سبب وكان حدوث سبب نزولها في مدة نزول السورة التي وضعت فيها ففرت تلك الآية عقب آخر آية انتهى إليها النزول، وهذا كقوله تعالى « حافظوا على الصلوات - إلى قوله - ما لم تكونوا تعلمون » بين تشريعات أحكام كثيرة في شؤون الأزواج والأمهات، وقد ذكرنا ذلك عند هذه الآية في التفسير.

وقد تكون الآية ألحقت بالسورة بعد تمام نزولها بأن أمر الرسول بوضعها عقب آية معينة كما تقدم آتفا عن ابن عباس في آية « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله » وكذلك ما روى في صحيح مسلم عن ابن مسعود أن أول سورة الحديد نزل بمكة، ولم يختلف المفسرون في أن قوله تعالى « وما لكم ألا تنفوا في سبيل الله » إلى آخر السورة نزل بالمدينة فلا يكون ذلك إلا مناسبة بينها وبين آي تلك السورة والتشابه في أسلوب النظم، وإنما تأخر نزول تلك الآية عن نزول أخواتها من سورتها لحكمة اقتضت تأخيرها ترجع غالبا إلى حدوث سبب النزول كما سيأتي قريبا.

ولما كان تعيين الآيات التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في موضع معين غير مروي إلا في عدد قليل، كان حقا على المفسر أن يتطلب مناسبات لمواقع الآيات ما وجد إلى ذلك سبيلا موثقا وإلا فليمرض عنه ولا يكن من المتكلمين.

إن المفروض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها. فإصلاح كفارها بدعوتهم إلى الإيمان وببذ العباداة الفالة واتباع الإيمان والإسلام، وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتبنيهم على هدام وإرشادهم إلى طرق النجاح وتركية تقوسهم ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة، فكانت آيات القرآن مستتلا بمضها عن بعض، لأن كل آية منه ترجع إلى غرض الإصلاح والاستدلال عليه، وتكميله وتخليصه من تسرب الضلالات إليه فلم يلزم أن تكون آياته متسلسلة، ولكن حال القرآن كحال الخطيب يتطرق إلى معالجة الأحوال الجاضرة على اختلافها ويتقل من حال إلى حال بالمناسبة ولذلك تكثر في القرآن أجل المعترضة لأشباب اقتضت نزولها أو بدون ذلك؛ فإن كل جملة تشتمل على حكمة وإرشاد أو تقويم مموج، كقوله « وقالت طائفة من أهل الكتاب آمِنُواْ بالذي أنزل على الذين آمنوا وَجْه

الظاهر - إلى قوله - قل إن الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم « فقولهم بقل إن الهدى هدى الله جملة معترضة .

وقوف القرآن

الوقف هو قطع الصوت عن الكلمة حصّة يتنفس في مثلها المتنفس عادة ، والوقف عند انتهاء جملة من جمل القرآن قد يكون أصلاً لمعنى الكلام فقد يختلف المعنى باختلاف الوقف مثل قوله تعالى « وكأين من نبيّ قتل معه ربّيون كثير » فإذا وقف عند كلمة (قتل) كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتلهم قومهم وأعداؤهم . ومع الأنبياء أصحابهم فما تزلزلوا لقتل أنبيائهم فكان المقصود تأييس المشركين من وهن المسلمين على فرض قتل النبي - صلى الله عليه وسلم - في غزوته . على نحو قوله تعالى في خطاب المسلمين « وما محمد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » الآية ، وإذا وصل قوله (قتل) عند قوله (كثير) كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتل معهم رجال من أهل التقوى فما وهن من بقي بعدهم من المؤمنين وذلك بمعنى قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا - إلى قوله - ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألاّ خوف عليهم ولا هم يحزنون » .

وكذلك قوله تعالى « وما يعلم تأويله إلاّ الله والراغبون في العلم يقولون آمنا به » الآية ، فإذا وقف عند قوله « إلاّ الله » كان المعنى أن المتشابه الكلام الذي لا يصل فهم الناس إلى تأويله وأنّ علمه ممّا اختصّ الله به مثل اختصاصه بعلم الساعة وسائر الأمور الخمسة وكان ما بعده ابتداء كلام يفيد أن الراغبين يفوضون فهمه إلى الله تعالى ، وإذا وصل قوله « إلاّ الله » بما بعده كان المعنى أن الراغبين في العلم يعلمون تأويل المتشابه في حال أنهم يقولون آمنا به .

وكذلك قوله تعالى « واللّاء يثنى من المحيض من نسائك إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللّاء لم يحضن » فإنّه لو وقف على قوله « ثلاثة أشهر » وابتدأ بقوله « واللّاء لم يحضن » وقع قوله « وأولات الأحمال أجلهن » أن يضعن حملهن « معطوفاً على « اللّاء لم يحضن » فيصير قوله « أجلهن » أن يضعن حملهن » . خبراً عن « اللّاء لم يحضن » وأولات الأحمال « ولكنّه لا يستقيم المعنى إذ كيف يكون للّاء لم يحضن حمل حتى يكون أجلهن أن يضعن حملهن » .

وعلى جميع التقادير لاتجد في القرآن مكانا يجب الوقف فيه ولا يحرم الوقف فيه كما قال ابن الجزري في أرجوزته ، ولكن الوقف ينقسم إلى أكيد حسن ودونه وكل ذلك تقسيم بحسب المعنى . وبعضهم استحسن أن يكون الوقف عند نهاية الكلام وأن يكون ما يتطلب المعنى الوقف عليه قبل تمام المعنى سكنا وهو قطع الصوت حصّة أقل من حصّة قطعه عند الوقف ، فإنّ اللغة العربية واضحة وسياق الكلام حارس من القهم المخطئ ، فنحو قوله تعالى « يُخْرِجُونَ الرُّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ » لو وقف القاري على قوله « الرسول » لايخطر ببال العارف باللغة أن قوله « وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم » تحذير من الإيمان بالله ، وكيف يخطر ذلك وهو موصوف بقوله « ربكم » فهل يحلر أحد من الإيمان برّبه .

وكذلك قوله تعالى « أنتم أشدّ خلقا أم السماء بناها » فإن كلمة (بناها) هي منتهى الآية والوقف عند (أم السماء) ولكن لو وصل القارئ لم يخطر ببال السامع أن يكون (بناها) من جملة (أم السماء) لأنّ معادل هزمة الاستفهام لا يكون إلا مفردا .

على أنّ التعدد في الوقف قد يحصل به ما يحصل بتعدد وجوه القراءات من تعدّد المعنى مع اتحاد الكلمات . فقوله تعالى « وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِأَيَّةٍ مِنْ فَضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا مِنْ فَضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا » فإذا وقف على (قواريرا) الأول كان (قواريرا) الثاني تأكيدا لرفع احتمال المجاز في لفظ (قَوَارِيرًا) ، وإذا وقف على (قواريرا) الثاني كان المعنى الترتيب والتصنيف ، كما يقال : قرأ الكتاب بابا بابا ، وحضروا صفا صفا . وكان قوله (من فضة) عائدا إلى قوله (بأية من فضة) .

ولما كان القرآن مرادا منه فهم معانيه وإعجاز المجاحدين به وكان قد نزل بين أهل اللسان كان فهم معانيه مفروغا من حصوله عند جميعهم . فأما التحدي بعجز بلغائهم عن معارضته . فأمر يرتبط بما فيه من الخصوصيات البلاغية التي لايتسوي في القدرة عليها جميعهم بل خاصّة بلغائهم من خطباء وشعراء ، وكان من جملة طرق الإعجاز ما يرجع إلى محسنات الكلام من فنّ البديع ، ومن ذلك فواصل الآيات التي هي شبه قوافي الشعر وأسجاع النثر ، وهي مرادة في نظم القرآن لامحالة كما قدّمناه عند الكلام على آيات القرآن فكان عدم الوقف عليها تقریفا في الغرض المقصود منها .

لم يشتدّ اعتناء السلف بتحديد أوقافه لظهور أمرها ، وما ذكر عن ابن النحاس من الاحتجاج لوجوب ضبط أوقاف القرآن بكلام لعبد الله بن عمر ليس واضحاً في الغرض المحتج به فانظره في الإقناع للسيوطي .

فكان الاعتبار بفواصله التي هي مقاطع آياته عندهم أهمّ لأنّ عجز قاداتهم وأوليّ البلاغة والرأي منهم تقوم به الحجة عليهم وعلى دهمائهم ، فلما كثر الداخلون في الإسلام من دهماء العرب ومن عموم بقية الأمم ، توجه اعتناء أهل القرآن إلى ضبط وقوفه تيسيراً لفهمه على قارئه ، فظهر الاعتناء بالوقوف ورُوعي فيها ما يراعى في تفسير الآيات فكان ضبط الوقوف مقدمة لما يفاد من المعاني عند واضح الوقف . وأشهر من تصدّى لضبط الوقوف أبو محمد بن الأنباري ، وأبو جعفر بن النحاس ، ولئنكروني أو النكروني كتاب في الوقف ذكره في الإقناع ، واشتهر بالمغرب من المتأخرين محمد بن أبي جمعة المبطي المتوفى سنة 930 .

سُور القرآن

السورة قطعة من القرآن معيّنة بمبدأ ونهاية لا يتغيران ، مسماة باسم مخصوص ، تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام ترتكز عليه معاني آيات تلك السورة ، ناشئة من أسباب النزول ، أو عن مقتضيات ما تشتمل عليه من المعاني المتناسبة .

وكونها تشتمل على ثلاث آيات مأخوذ من استقراء سور القرآن مع حديث عمر فيها رواه أبو داود عن الزبير قال « جاء الحارث بن خزيمة (هو السمي في بعض الروايات خزيمة وأبا خزيمة) بالآيتين من آخر سورة براءة فقال : أشهد أني سمعتهما من رسول الله . فقال عمر وأنا أشهد لقد سمعتهما منه ، ثم قال : لو كانت ثلاث آيات لجمعتها سورة على حدة » إلخ ، فدل على أن عمر ما قال ذلك إلا عن علم بأن ذلك أقلّ مقدار سورة . وتسمية القطعة المعينة من عدة آيات القرآن سورة من مصطلحات القرآن ، وشاعت تلك التسمية عند العرب حتى المشركين منهم . فالتحدى للعرب بقوله تعالى « فأتوا بمثل سور مثله » وقوله « فأتوا بسورة من مثله » لا يكون إلا تحدياً باسم معلوم السمي والمقدار عندهم وقت التحدي ، فإن آيات التحدي نزلت بعد السور الأولى ، وقد جاء في القرآن تسمية سورة النور باسم سورة في قوله تعالى « سورة أنزلناها » أي هذه سورة ، وقد زادت السنة بياناً . ولم تكن

أجزاء التوراة والإنجيل والزابور مسماة سورا عند العرب في الجاهلية ولا في الإسلام .
 ووجه تسمية الجزء المين من القرآن سورة قيل مأخوذة من السور بضم السين وتسكين الواو
 وهو الجدار المحيط بالمدينة أو بحلة قوم زادوه هاء تأنيث في آخره مراعاة لمعني القطعة
 من الكلام، كما سموا الكلام الذي يقوله القائل خطبة أو رسالة أو مقامة . وقيل مأخوذة
 من السور بهمزة بعد السين وهو البقية مما يشرب الشارب بمناسبة أن السور جزء مما يشرب ،
 ثم خففوا الهمز بعد الضمة فصارت واوا ، قال ابن عطية : « ترك الهمز في سورة هو الامة
 قريش ومن جاورها من هذيل وكثانة وهوازن وسعد بن بكر ، وأما الهمز فهو لغة تميم ،
 وليست إحدى اللتين بدالة على أن أصل الكلمة من الهموز أو المثل ، لأن للعرب في تخفيف
 الهموز وهمز المخفف من حروف اللة طريقتين ، كما قالوا أجوه وإاء وإشاح ، في وجوه ووعاء
 ووشاح ، وكما قالوا الذنب بالهمز والذنب بالياء . قال الفراء : ربما خرجت بهم فصاحتهم
 إلى أن يهزموا ما ليس مهموزا كما قالوا « رنأت الميت وكنأت بالهج وحلأت السويق بالهمز » .
 وجمع سورة سور بتحريك الواو كعُرِف ، وتقل في شرح القاموس عن الكراع^(١)
 أنها تجمع على سور بسكون الواو .

وتسوير القرآن من السنة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد كان القرآن يومئذ
 مقسما إلى مائة وأربع عشرة سورة بأسمائها ، ولم يخالف في ذلك إلا عبد الله بن مسعود
 فإنه لم يثبت المعوذتين في سور القرآن ، وكان يقول « إنما هما تمؤذ أمر الله رسوله بأن يقوله
 وليس هو من القرآن » ، وأثبت القنوت الذي يقال في صلاة الصبح ، على أنه سورة من
 القرآن سماها سورة الخلم والخنع . وجعل سورة الفيل وسورة قريش سورة واحدة .
 وكل ذلك استنادا لما فهمه من زول القرآن . ولم يحفظ عن جمهور الصحابة حين جموا القرآن
 أنهم ترددوا ولا اختلفوا في عدد سورته ، وأنها مائة وأربع عشرة سورة ، روى أصحاب السنن
 عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا نزلت الآية يقول : ضموها في السورة
 التي يذكر فيها كذا . وكانت السور معلومة المقادير منذ زمن النبي صلى الله عليه وسلم
 محفوظة عنه في قراءة الصلاة وفي عرض القرآن ، فترتيب الآيات في السور هو بتوقيف

(١) هو على بن حسن المدني بضم الميم - نسبة إلى هامة بوزن ثمانية : اسم جد قبيلة من قبائل الازده ،
 والكراع بضم الكاف وتخفيف الراء لقب لمي هذا ، كان يلقب كراع النمل .

من النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك عزا ابن عطية إلى مكي بن أبي طالب وجزم به السيوطي في الإقتان ، وبذلك يكون مجموع السورة من الآيات أيضا توقيفيا ، ولذلك نجد في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة سورة كذا وسورة كذا من طوالي وقصار ، ومن ذلك حديث صلاة الكسوف ، وفي الصحيح أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يزوجه امرأة فقال له النبي : هل عندك ما تُصدقها ؟ قال : لا ، فقال : ما معك من القرآن ؟ قال : سورة كذا وسورة كذا لسورة سماها ، فقال « قد زوجتكم بما معكم من القرآن » وسيأتي مزيد شرح لهذا النرض عند الكلام على أسماء السور .

وفائدة التفسير ما قاله صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى « فأنزلنا بسورة من مثله » : « إن الجنس إذا انطوت تحته أنواع كان أحسن وأنبّل من أن يكون بَيِّنًا ^(١) واحدا ، وأن القارئ إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأهمر لِعَطْفِهِ كالسافر إذا علم أنه قطع ميلا أو طوي فرسختا » .

وأما ترتيب السور بعضها إثر بعض ، فقال أبو بكر الباقلاني : يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي أمر بترتيبها كذلك ، ويحتمل أن يكون ذلك من اجتهاد الصحابة ، وقال الداني : كان جبريل يوقف رسول الله على موضع الآية وعلى موضع السورة . وفي المستدرک عن زيد بن ثابت أنه قال : « كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع » قال البيهقي : تأويله أنهم كانوا يؤلفون آيات السور . وتقل ابن عطية عن الباقلاني الجزم بأن ترتيب السور بعضها إثر بعض هو من وضع زيد بن ثابت بمشاركة عثمان ، قال ابن عطية : وظاهر الأثر أن السبع الطوال والخواصم والمفصل كانت مرتبة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان من السور ما لم يرتب فذلك هو الذي رتب وقت كتابة المصحف .

أقول : لاشك أن طوائف من سورا القرآن كانت مرتبة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم . على ترتيبها في المصحف الذي بأيدينا اليوم الذي هو نسخة من المصحف الإمام الذي جمع وكتب في خلافة أبي بكر الصديق ووزعت على الأمصار نسخ منه في خلافة عثمان ذي النورين فلا شك في أن سور المفصل كانت هي آخر القرآن ولذلك كانت سنة قراءة السورة في الصلوات المفروضة أن يكون في بعض الصلوات من طوال المفصل وفي بعضها من

(١) بيانا بموحدين تانيتهما مشددة ونون . قال السيد : هو الشيء ، وكان الكلمة يمانية .

وسط المفصل وفي بعضها من قصار المفصل . وأن طائفة السور الطولى الأوائل في المصحف كانت مرتبة في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - أول القرآن . والاحتمال فيما عدا ذلك وأقول : لا شك في أن زيد بن ثابت وعثمان بن عفان وهما من أكبر حفاظ القرآن من الصحابة ، تَوَحَّيَا ما استطاعا ترتيب قراءة النبي صلى الله عليه وسلم للسور ، وترتيب قراءة الحفاظ التي لا تخفى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان زيد بن ثابت من أكبر حفاظ القرآن وقد لازم النبي صلى الله عليه وسلم مدة حياته بالدينة ، ولم يتردد في ترتيب سور القرآن على نحو ما كان يقرؤها النبي صلى الله عليه وسلم حين نسخ المصاحف في زمن عثمان . ذلك أن القرآن حين جمع في خلافة أبي بكر لم يجمع في مصحف مرتب وإنما جعلوا لكل سورة صحيفة مفردة ولذلك عبروا عنها بالمصحف ، وفي موطأ ابن وهب عن مالك أن ابن عمر قال « جَمَعَ أبو بكر القرآن في قراطيس » . وكانت تلك الصحف عند أبي بكر ثم عند عمر ثم عند حفصة بنت عمر أم المؤمنين ، بسبب أنها كانت وَصِيَّةً إياها على تركته ، فلما أراد عثمان جمع القرآن في مصحف واحد أرسل إلى حفصة فأرسلت بها إليه ولما نُسخَتْ في مصحف واحد أُرْجِعَ الصحف إليها ، قال في فتح الباري : « وهذا وقع في رواية عمارة ابن غزيرة أن زيد بن ثابت قال : أمرني أبو بكر فكتبتُ في قطع الأديم والمسب فلما هلك أبو بكر . وكان عمر كتب ذلك في صحيفة واحدة فكانت عنده » والأصح أن القرآن جمع في زمن أبي بكر في مصحف واحد .

وقد يُوجد في آي من القرآن ما يقتضى سَبْقَ سورة على أخرى مثل قوله في سورة النحل « وعلى الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل » يُشير إلى قوله « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر » الآية من سورة الأنعام فدل على أن سورة الأنعام نزلت قبل سورة النحل ، وكذلك هي مرتبة في المصحف ، وقد ثبت أن آخر آية نزلت آية في سورة البقرة أو في سورة النساء أو في براءة ، وثلاثهما في الترتيب مقدمة على سور كثيرة .

فالمصاحف الأولى التي كتبها الصحابة لأتقسم في حياة النبي صلى الله عليه وسلم كانت مختلفة في ترتيب وضع السور . ومن كان له مصحف عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب ، وروى أن أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة . قال في الإقتان : إن من الصحابة من رتب مصحفه على ترتيب النزول - أى بحسب ما بلغ إليه عليه - وكذلك

كان مصحف على رضى الله عنه وكان أوله اقرأ باسم ، ثم المذثر ، ثم الزمل ، ثم التذكور وهكذا إلى آخر المسكى ثم الدنى . ومنهم من رتب على حسب الطول والقصر وكذلك كان مصحف أبي وابن مسعود فكانا ابتداءً بالبقرة ثم النساء ثم آل عمران ، وعلى هذه الطريقة أمر عثمان رضى الله عنه بترتيب المصحف المدعو بالإمام ، أخرج الترمذى وأبو داود عن ابن عباس قال : قلت لعثمان بن عفان : ما جعلكم أن عمدتم إلى الأنفال وهي من الثاني وإلى براءة وهي من الثين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ، ووضعتوهما في السبع الطوال ، فقال عثمان « كان رسول الله ﷺ يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السور ذوات العدد فكان إذا نزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا ، وكانت الأنفال من أوائل ما أنزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن ، وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله ﷺ ولم يبين لنا أنها منها ، فن أجل ذلك قرنتم بينهما ولم نكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فوضعتهما في السبع الطوال » . وهو صريح في أنهم جعلوا علامة الفصل بين السور كتابة البسملة ولذلك لم يكتبوها بين سورة الأنفال وسورة براءة لأنهم لم يميزوا بأن براءة سورة مستقلة ، ولكنه كان الرابع عندهم فلم يقدموا على الجزم بالفصل بينهما تحمرا . وفي باب تأليف القرآن من صحيح البخارى عن عبد الله بن مسعود أنه ذكر النظائر التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأها في كل ركعة فسئل علقمة عنها فقال : عشرون سورة من أول الفصل على تأليف ابن مسعود آخرها من الخواميس حم الدخان وهم يتساءلون ، على أن الجمهور جزموا بأن كثيرا من السور كان مرتبا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم .

ثم اعلم أن ظاهر حديث عائشة رضى الله عنها في صحيح البخارى في باب تأليف القرآن أنها لا ترى القراءة على ترتيب المصحف أمرا لازما فقد سألتها رجل من العراق أن تزيه مصحفها ليؤلف عليه مصحفه فقالت « وما يضرك آية آية قرأت قبل » ، إنما نزل أول ما نزل منه سورة فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام » وفي صحيح مسلم عن حذيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالبقرة ثم بالنساء ثم بآل عمران في ركعة . قال عياض في الاكمال « هو دليل لكون ترتيب السورة وقع

باجتهاد الصحابة حين كتبوا المصحف وهو قول مالك رحمه الله وجمهور العلماء « وفي حديث صلاة الكسوف أن النبي ﷺ قرأ فيها بسورتين طويلتين ولما كانت جهرية فإن قراءته تينك السورتين لا يخفى على أحد من صلى معه ، ولذلك فالظاهر أن تقديم سورة آل عمران على سورة النساء في المصحف الإمام ما كان إلا اتباعا لقراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما قرأها النبي ﷺ كذلك إما لأن سورة آل عمران سبقت في النزول سورة النساء التي هي من آخر ما أنزل ، أو لرجى المناسبة بين سورة البقرة وسورة آل عمران في الافتتاح بكلمة آمين ، أو لأن النبي صلى الله عليه وسلم وصفها واحدا « ففي حديث أبي أمامة أن النبي ﷺ قال اقرأوا الزهراوين البقرة وآل عمران وذكر فضلها يوم القيامة » أو لما في صحيح مسلم أيضا من حديث النّوّاس ابن سُمّان أن النبي ﷺ قال « يؤتى بالقرآن يوم القيامة وأهله الذين كانوا يعملون به تقدّم سورة البقرة وآل عمران ، وضرب لها ثلاثة أمثال » الحديث . ووقع في تفسير شمس الدين محمود الأصفهاني الشافعي ^(١) ، في المقدمة الخامسة من أوائله « لا خلاف في أن القرآن يجب أن يكون متواترا في أصله وأجزائه ، وأما في محله ووضعه وترتيبه فنجد المحققين من أهل السنة كذلك ؛ إذ الدواعي تتوفر على نقله على وجه التواتر ، وما قيل التواتر شرط في ثبوته بحسب أصله وليس شرطا في محله ووضعه وترتيبه فضعيف لأنه لو لم يشترط التواتر في المحل جاز أن لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القرآن وما لم يتواتر يجوز سقوطه » وهو يعني بالقرآن ألفاظ آياته ومعلمها دون ترتيب السور .

قال ابن بطّال ^(٢) « لا نعلم أحدا قال بوجوب القراءة على ترتيب السور في المصحف بل يجوز أن تقرأ الكهف قبل البقرة ، وأما ما جاء من السلف من النبي ﷺ من قراءة القرآن منكسا ، فالمراد منه أن يقرأ من آخر السورة إلى أولها » . قلت أو يحمل النهي على الكراهة .

واعلم أن معنى الطولي والقصري في السور مراعى فيه عدد الآيات لا عدد الكلمات

(١) هو محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني الشافعي المتوفى سنة تسع وأربعين وسبعمائة جمع في تفسيره الكشاف ، ومفاتيح التيب ، وهو مخطوط بالمكتبة الأهدية بجامع الزيتونة بتونس .

(٢) هو علي بن خلف بن بطّال القرطبي ثم البليسي المالكي المتوفى سنة أربع وأربعين وأربعمائة ، له شرح على صحيح البخاري .

والحروف . وأن الاختلاف - بينهم في تعيين المكى والمدنى من سور القرآن خلاف ليس بكثير . وأن ترتيب المصحف تخطت فيه السور المكية والمدنية . وأما ترتيب نزول السور المكية ونزول السور المدنية ففيه ثلاث روايات ، إحداها - رواية مجاهد عن ابن عباس ، والثانية رواية عطاء الخراساني عن ابن عباس ، والثالثة لجابر ابن زيد ولا يكون إلا عن ابن عباس ، وهي التي اعتمدها الجعبري في منظومته التي سماها «تقريب المأمول في ترتيب النزول» وذكرها السيوطي في الإقتان وهي التي جربنا عليها في تفسيرنا هذا .

وأما أسماء السور فقد جُعلت لها من عهد نزول الوحي ، والمقصود من تسميتها تسير المراجعة والمذاكرة . وقد دل حديث ابن عباس الذي ذكر أننا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول إذا نزلت الآية «ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا» ، فسورة البقرة مثلاً كانت تلقب بالسورة التي تذكر فيها البقرة . وفائدة التسمية أن تكون بما يميز السورة عن غيرها . وأصل أسماء السور أن تكون بالوصف كقولهم السورة التي يذكر فيها كذا ، ثم شاع حذفوا الموصول وعوضوا عنه الإضافة فقالوا سورة ذكر البقرة مثلاً ، ثم حذفوا المضاف وأقاموا المضاف إليه مقامه فقالوا سورة البقرة . أو أنهم لم يقدرُوا مضافاً - وأضافوا السورة لما يذكر فيها لأدنى ملازمة . وقد ثبت في صحيح البخاري قول عائشة رضي الله عنها «لما نزلت الآيات من آخر البقرة الحديث» وفيه عن ابن مسعود قال قرأ رسول الله النجم . وعن ابن عباس أن رسول الله سجد بالنجم . وما روى من حديث عن أنس مرفوعاً «لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء وكذلك القرآن كله ولكن قولوا السورة التي يذكر فيها آل عمران - وكذا القرآن كله» ، فقال أحمد بن حنبل هو حديث منكرو ، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات ، ولكن ابن حجر أثبت صحته . ويذكر عن ابن عمر أنه كان يقول مثل ذلك ولا يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ذكره البيهقي في شعب الإيعان ، وكان الحجاج بن يوسف يمنع من يقول سورة كذا ويقول قل السورة التي يذكر فيها كذا ، والذين صححوا حديث أنس تأولوه وتأولوا قول ابن عمر بأن ذلك كان في مكة حين كان المسلمون إذا قالوا : سورة القيل وسورة المنكبيوت مثلاً هنأ بهم المشركون ، وقد روى أن هذا سبب نزول قوله تعالى «إنا كفيناك المستهزئين» فلما هاجر المسلمون إلى المدينة زال سبب النهي فتنسخ ، وقد علم الناس كلهم معنى التسمية .

ولم يشتهر من السلف هذا المنع ولهذا ترجم البخارى فى كتاب فضائل القرآن بقوله « باب من لم ير بأساً أن يقول سورة البقرة وسورة كذا وسورة كذا » وأخرج فيه أحاديث تدل على أنهم قالوا سورة البقرة ، سورة الفتح ، سورة النساء ، سورة الفرقان ، سورة براءة ، وبعضها من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم ، وعليه فللقائل أن يقول سورة البقرة أو التي يذكر فيها البقرة ، وأن يقول سورة والنجم وسورة النجم ، وقرأت النجم وقرأت والنجم ، كما جاءت هذه الإطلاقات فى حديث السجود فى سورة النجم عن ابن عباس .

والظاهر أن الصحابة سموا بما حفظوه عن النبي صلى الله عليه وسلم أو أخذوا لها أشهر الأسماء التي كان الناس يعرفونها بها ولو كانت التسمية غير مأثورة ، فقد سمى ابن مسعود القنوت سورة الخلع والخلع كما مر ، فتمين أن تكون التسمية من وضعه ، وقد اشتهرت تسمية بعض السور فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم وسميها وأقرأها وذلك يكفى فى تصحيح التسمية . واعلم أن أسماء السور إما أن تكون بأوصافها مثل الفاتحة وسورة الحمد ، وإما أن تكون بالإضافة لشيء اختصت بذكره نحو سورة لقمان وسورة يوسف وسورة البقرة ، وإما بالإضافة لما كان ذكره فيها أوفى بنحو سورة هود وسورة إبراهيم ، وإما بالإضافة لكلمات تقع فى السورة نحو سورة براءة ، وسورة حم عسق ، وسورة حم السجدة كما سماها بعض السلف ، وسورة فاطر . وقد سموا مجموع السور المفتحة بكلمة حم « آل حم » ، وربما سموا السورتين بوصف واحد فقد سموا سورة الكافرون وسورة الإخلاص المقشقين .

واعلم أن الصحابة لم يثبتوا فى المصحف أسماء السور بل اكتفوا بإثبات البسملة فى مبدأ كل سورة علامة على الفصل بين السورتين ، وإنما فعلوا ذلك كراهة أن يكتبوا فى أثناء القرآن ما ليس بأية قرآنية ، فاختاروا البسملة لأنها مناسبة للافتتاح مع كونها آية من القرآن وفى الإتيان أن سورة البينة سميت فى مصحف أبي سورة أهل الكتاب ، وهذا يؤذن بأنه كان يسمى السور فى مصحفه . وكتبت أسماء السور فى المصاحف بإفراد فى عصر التابعين ولم ينكر عليهم ذلك . قال السازرى فى شرح البرهان عن القاضي أبي بكر الباقلاني: إن أسماء السور لما كتبت المصاحف كتبت بخط آخر لتمييز عن القرآن ، وإن البسملة كانت مكتوبة فى أوائل السور بخط لا يميز عن الخط الذى كتب به القرآن .

وأما ترتيب آيات السورة فإن التنجيم فى النزول من المعلوم كما تقدم آتفاً ، وذلك فى

آياته وسوره فربما نزلت السورة جميعا دفعة واحدة كما نزلت سورة الفاتحة وسورة المرسلات من السور القصيرة ، وربما نزلت نزولا متتابعاً كسورة الأنعام ، وفي صحيح البخاري عن البراء ابن عازب قال آخر سورة نزلت كاملة براءة ، وربما نزلت السورة مفردة ونزلت السورتان مفردتان في أوقات متداخلة ، روى الترمذي عن ابن عباس عن عثمان بن عفان قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السور ذوات المدد سأل في أوقات متقاربة فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من يكتب الوحي فيقول ضموا هؤلاء الآيات في السورة كذا » . ولذلك فقد تكون السورة بعضها مكيا وبعضها مدنيا . وكذلك نهاية كل سورة كان يتوقف من النبي صلى الله عليه وسلم ، فكانت نهايات السور معلومة ، كما يشير إليه حديث « من قرأ الآيات الخواتم من سورة آل عمران » وقول زيد بن ثابت « فقدت آخر سورة براءة » . وقد توفي رسول الله والقرآن مسوّر سوراً معينة ، كما دل عليه حديث اختلاف عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم بن حزام في آيات من سورة الفرقان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم في المقدمة الخامسة . وقال عبد الله بن مسعود في سور بني إسرائيل ، والكهف ، ومريم ، وطه ، والأنبياء « هُنَّ مِنَ الْمَتَانِ الْأَوَّلِ وَهُنَّ مِنْ تِلَادِي » وقد جمع من الصحابة القرآن كله في حياة رسول الله زيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، وأبو زيد ، وأبي بن كعب ، وأبو البرداء ، وعبد الله بن عمر ، وعبد بن الصامت ، وأبو أيوب ، وسعد بن أبي وقاص ، ومجمع بن جارية ، وأبو موسى الأشعري ، وحفظ كثير من الصحابة أكثر القرآن على تفاوت بينهم .

وفي حديث غزوة حنين لما انكشف المسلمون قال النبي صلى الله عليه وسلم للعباس « اصْرُخْ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ ، يَا أَصْحَابَ السَّمَةِ ، يَا أَصْحَابَ سِوَرَةِ الْبَقَرَةِ » . فلمل الأناس كانوا قد عكفوا على حفظ ما نزل من سورة البقرة لأنها أول السور النازلة بالمدينة ، وفي مقام القرآن لابن العربي عن ابن وهب عن مالك كان شعارهم يوم حنين يا أصحاب سورة البقرة وقد ذكر النحويون في الوقف على تاء التائيت هاء أن رجلاً نادى : يا أهل سورة البقره يا أيها التاء في الوقف وهي لنة ، فأجابه يجيب « ما أحفظ منها ولا آيت » عاكفة لنته . (١ / ٦ - التحرير)

المقدمة التاسعة

في أن الماني التي تتحملها جُمْلُ القرآن ، تُعتبر مرادةً بها

إن العرب أمة جُيِلَتْ على ذكاء القرائح وفطنة الأفهام ، فلي دَعامة فطنتهم وذكائهم أُقيمت أساليب كلامهم ، وبخاصة كلام بلنائهم ، ولذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم لاعتماد المتكلمين على أفهام السامعين كما يقال « لَمَعَة دَالَة » . لأجل ذلك كثر في كلامهم : المجاز ، والاستمارة ، والتمثيل ، والكناية ، والتمريض ، والاشتراك والتسامح في الاستعمال كالمبالغة ، والاستطرادُ ومستبعاتُ التراكيب ، والأمثالُ ، والتلميح ، والتلميح ، واستعمال الجملة الخبرية في غير إفادة النسبة الخبرية ، واستعمال الاستفهام في التقرير أو الإنكار ، ونحو ذلك .

وملاك ذلك كله توفير الماني ، وأداء ما في نفس المتكلم بأوضح عبارة وأخصرها ليسهل اعتلائها بالأذهان ؛ وإذ قد كان القرآن وحيا من المَلَام سبحانه وقد أراد أن يحمله آية على صدق رسوله وتحدُّى بلفاء العرب بممارسة أقصر سورة منه كما سيأتي في المقدمة العاشرة ، فقد نُسج نظمه نسجا بالغا منتهى ما تسمح به اللغة العربية من الدقائق واللطائف لفظا ومعنى بما بقي بأقصى ما يراد بلاغة إلى المرسل إليهم .

فجاء القرآن على أسلوب أبدع مما كانوا يمهدون وأعجب ، فأعجز ببناء الماندين عن معارضته ولم يَسْتَعْمِلُوا إلا الإذعان ، سواء في ذلك من آمن منهم مثل لبيد ابن ربيعة وكعب ابن زهير والناطقة الجعدى ، ومن استمر على كفره عنادا مثل الوليد بن المغيرة . فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من الماني المتبادلة التي يودعها البناء في كلامهم . وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقا بأن يودع فيه من الماني والمقاسد أكثر مما تحتمله الألفاظ ، في أقل ما يمكن من المقدار ، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها التي هي أسمى اللغات بهذه الاعتبارات ، ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى ، فتمتد البناء إبداع التكلم معنى يدعو إليه غرض كلامه وترك غيره والقرآنُ يبنِي أن يودع من الماني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه وكل ما له حظ في البلاغة سواء كانت متساوية أم متفاوتة في البلاغة إذا كان المعنى الأهل مقصودا وكان ما هو

أدنى منه مرادامه لا مراداً دونه سواء كانت دلالة التركيب عليها متساوية في الاحتمال والظهور أم كانت متفاوتة بعضها أظهر من بعض ولو أن تبلغ حد التأويل وهو حمل اللفظ على المعنى المحتمل المرجوح . أما إذا تساوى المعنيان فالأمر أظهر ، مثل قوله تعالى « وما قتله بقينا » أي ما تيقنوا قتله ولكن توهموه ، أو ما يقن النصارى الذين اختلفوا في قتل عيسى عليه السلام ذلك بقينا بل فهموه خطأ ، ومثل قوله « فأنساه الشيطان ذكر ربه » ففي كل من كلمة ذكر وره معنيان ، ومثل قوله « قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي » ففي لفظ رب معنيان . وقد تكررت المعاني بإزالة لفظ الآية على وجهين أو أكثر تكريراً للمعاني مع إيجاز اللفظ وهذا من وجوه الإيجاز . ومثاله قوله تعالى « إلا عن موعدة وعدها إياه » بالثناء التحية وقرأ الحسن البصري أباه بالباء الموحدة ، فنشأ احتمال فيمن هو الواعد . ولا كان القرآن نازلاً من المحيط علمه بكل شيء ، كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب ، مظنوناً بأنه مراد لمثله ، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية . وقد جعل الله القرآن كتاب الأمة كلها وفيه هديها ، ودعاهم إلى تدرسه وبذل الجهد في استخراج معانيه في غير ما آية كتوبه تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » وقوله « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقوله « بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم » وغير ذلك . على أن القرآن هو الحجة العامة بين علماء الإسلام لا يختلفون في كونه حجة شريعتهم وإن اختلفوا في حجية ما عداه من الأخبار الروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لشدة الخلاف في شروط تصحيح الخبر ، ولتفاوتهم في مقدار ما يبلغهم من الأخبار مع تفرق المصور والأطوار ، فلا مرجع لهم عند الاختلاف يرجعون إليه أقوى من القرآن ودلائله .

ويدل لتأصيلنا هذا ما وقع إلينا من تفسيرات مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم لآيات ، فزى منها ما نوقن بأنه ليس هو المعنى الأسبق من التركيب ؛ ولكننا بالتأمل نفهم أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما أراد بتفسيره إلا إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن ، مثال ذلك ما رواه أبو سعيد بن الملقى قال : دعاني رسول الله وأنا في الصلاة فلم أجد فرغت أقبلتُ إليه فقال « ما منكم أن يجيبني ؟ قلت : يا رسول الله

كنتُ أصلى ، فقال : أَلَمْ يَقُلِ اللهُ تَعَالَى اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ؟ » ، فلا شك أن المعنى المسوقَ في الآية هو الاستجابة بمعنى الامتثال ، كقوله تعالى « الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ » ، وأن المراد من الدعوة الهداية كقوله « يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ » ، وقد تعلق فعل دعاكم بقوله لما يحبيكم أي لما فيه صلاحكم ، غير أن لفظ الاستجابة لما كان صالحا للحمل على المعنى الحقيقي أيضا وهو إجابة النداء حَمَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الآية على ذلك في المقام الصالح له ، بقطع النظر عن المتعلق وهو قوله « لِمَا يُحَبِّبُكُمْ » وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « يُخَشِّرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حُفَاةً عُزْرَةً غُلًّا » ، كما بدأنا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ » إنما هو تشبيه الخلق الثاني بالخلق الأول لدفع استبعاد اليمث ، كقوله تعالى « أَفَمِمَّنْ بَالِغُنِيَ الْأَوَّلِ ، بَلْ لَمْ يَلْبَسْ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ » ، وقوله « وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ » ، فذلك مورد التشبيه ، غير أن التشبيه لما كان صالحا للحمل على تمام التشابه أَعْلَمْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ ذَلِكَ مُرَادٌ مِنْهُ ، بَأَن يَكُونَ التَّشْبِيهُ بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ شَامِلًا لِلتَّجَرُّدِ مِنَ الثِّيَابِ وَالنَّمَالِ .

وكذلك قوله تعالى « إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ » فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لمُثَرِّبِ بْنِ الْخَطَّابِ لَمَّا قَالَ لَهُ لَا تَصَلِّ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ أَبِي بَرْزَةَ بْنِ سَعْدٍ فَإِنَّهُ مُنَافِقٌ وَقَدْ نَهَاكَ اللَّهُ عَنْ أَنْ تَسْتَغْفِرَ لِلْمُنَافِقِينَ ، فقال النبي « خَيْرَنِي رَبِّي وَسَأَزِيدُ عَلَى السَّبْعِينَ » حَمَلَ قَوْلَهُ تَعَالَى « تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ » أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ عَلَى التَّخْيِيرِ مَعَ أَنَّ ظَاهِرَهُ أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي التَّسْوِيَةِ ، وَحَمَلَ اسْمَ الْمَدَدِ عَلَى دَلَالَتِهِ الصَّرِيحَةِ دُونَ كَوْنِهِ كُنَايَةً عَنِ الْكَثْرَةِ كَمَا هُوَ قَرِينَةُ السِّيَاقِ لَمَّا كَانَ الْأَمْرُ وَاسِمَ الْمَدَدِ صَالِحِينَ لَمَّا حَمَلَهَا عَلَيْهِ فَكَانَ الْجَمْلُ تَأْوِيلًا نَاشِئًا عَنِ الْإِحْتِيَاطِ . وَمِنْ هَذَا قَوْلُ النَّبِيِّ لَأَمَّ كَلْتُومَ بِنْتِ عَقِيبةَ بْنِ مُطِيطٍ حِينَ جَاءَتْ مُسَلِّمَةً مُهَاجِرَةً إِلَى الْمَدِينَةِ وَأَبَتْ أَنْ رَجَعَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ فَقَرَأَ النَّبِيُّ قَوْلَهُ تَعَالَى « يُخْرِجُ الْخَلْقَ مِنَ الْيَمِّ » فَاسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَى مُجَازَى هُوَ غَيْرُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي الَّذِي سَبَقَ إِلَيْهِ ، وَمَا أَرَى سَجُودَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوَاضِعِ سُجُودِ التَّلَاوَةِ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَاجِعًا إِلَى هَذَا الْأَصْلِ فَإِنْ كَانَ قَهْمًا مِنْهُ رَجَعَ إِلَى مَاشَرَحِنَا تَأْصِيلَهُ ، وَإِنْ كَانَ وَحْيًا كَانَ أَقْوَى حُجَّةً فِي إِرَادَةِ اللهِ مِنْ أَلْفَاظِ كِتَابِهِ مَا يَحْتَمِلُهُ أَلْفَاظُهُ مِمَّا لَا يَنَاقِي أَغْرَاضَهُ .

وكذلك لما ورد عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من الأئمة مثل ما روى

أن عمرو بن العاص أصبح جُنبا في غزوة في يوم بارد فقيم وقال « الله تعالى يقول: ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما » مع أن مورد الآية أصله في النهي عن أن يقتل الناس بعضهم بعضا. ومن ذلك أن عمر لم يفتحت العراق وسأله جيش الفتح قسمة أرض السواد بينهم قال: « إن قسمتها بينكم لم يحد المسلمون الذين يأتون بمدكم من البلاد المفتوحة مثل ما وجدتم فأرى أن أجعلها خراجا على أهل الأرض يقسم على المسلمين كل مؤسس فإن الله يقول: والذين جاءوا من بعدهم » وهذه الآية نزلت في « قريظة والنضير » والمراد بالذين جاءوا من بعد المذكورين هم المسلمون الذين أسلموا بعد الفتح المذكور. وكذلك استنباط عمر ابتداء التاريخ بيوم الهجرة، من قوله تعالى « لمسيحداً أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه » فإن المعنى الأصلي أنه أسس من أول أيام تأسيسه، واللفظ صالح لأن يحمل على أنه أسس من أول يوم من الأيام أى أحق الأيام أن يكون أول أيام الإسلام فكون الأولية نسبية. وقد استدلل فقهاؤنا على مشروعية الجمالة ومشروعية الكفالة في الإسلام، بقوله تعالى في قصة يوسف « وَلَمَّا جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ » كما تقدم في المقدمة الثالثة، مع أنه حكاية قصة مضت في أمة خلت ليست في سياق تقرير ولا إنكار، ولا هي من شريعة سماوية، إلا أن القرآن ذكرها ولم يُقْبَلْها لإنكار. ومن هذا القبيل استدلال الشافعي على حُجِّيَّة الإجماع ونحوه بخرقه بقوله تعالى « وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُفْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا » مع أن سياق الآية في أحوال المشركين، فالمراد من الآية مشاققة خاصة واتباع غير سبيل خاص. ولكن الشافعي جعل حجية الإجماع من كمال الآية.

وإن القراءات المتواترة إذا اختلفت في قراءة ألفاظ القرآن اختلفا يفضى إلى اختلاف المعاني كَمَا يرجع إلى هذا الأصل.

ثم إن معاني التركيب المحتمل معنيين فصاعدا قد يكون بينهما العموم والخصوص فهذا النوع لا تردد في حل التركيب على جميع ما يحتمله، ما لم يكن عن بعض تلك المحامل صارف لفظي أو ممنوي، مثل حل الجهاد في قوله تعالى « ومن جاهد فإنما يجاهد نفسه » في سورة العنكبوت على معني مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام، ومقاتلة الأعداء في الذب عن حوزة الإسلام. وقد يكون بينها التنازع، بحيث يكون تعيين التركيب للبعض

منافيا لتعيينه للآخر بحسب إرادة المتكلم عرفا ، ولكن صلوحية التركيب لها على البدئية مع عدم ما يعين إرادة أحدها تحيل السامع على الأخذ بالجميع إيفاء بما عسى أن يكون مراد المتكلم ، فالجل على الجميع نظير ما قاله أهل الأصول في حمل المشترك على مانيه احتياطا . وقد يكون ثاني المعنيين متولدا من المعنى الأول ، وهذا لا شبهة في الحمل عليه لأنه من مُسْتَقْبِمَاتِ التراكيب ، مثل الكناية والتمريض والهكم مع مانيها الصريحة ، ومن هذا القبيل ما في صحيح البخارى عن ابن عباس قال : كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر فنكأ بهمضم وَجَدَ في نفسه فقال : لِمَ يدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله ، فقال عمر : إنه من حيث عَلِمْتُمْ ، فدعا ذات يوم فأدخله معهم قال : فَا رُئِيتُ أَنَّهُ دعاني إلا ليربهم ، قال : ما تقولون في قول الله تعالى «إذا جاء نصر الله والفتح ؟» . فقال بهمضم : أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا وسكت بهمضم فلم يقل شيئا ، فقال لي : أ كَذَلِكَ تقول يا ابن عباس ؟ قلت : لا ، فقال : فما تقول ؟ قلت : هو أَجَلَ رسول الله أَعلَمَ له ، قال إذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة أجلك فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا ، فقال عمر : ما أعلم منها إلا ما تقول .

وإنك لتمر بالآية الواحدة فتأملها وتدبرها فتتهال عليك معان كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي . وقد تتكاثر عليك فلا تلك من كثرتها في حصر ولا تجعل الحمل على بعضها منافيا للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سمحا بذلك .

فختلِفَ الحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته ، من اشتراك وحقيقة وعجاز ، وصريح وكناية ، وبديع ، ووصل ، ووقف ، إذا لم تنفض إلى خلاف المقصود من السياق ، يجب حمل الكلام على جميعها كالوصل والوقف في قوله تعالى «لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» إذا وَقَفَ على لا ريب أو على فيه . وقوله تعالى «وَكَايْنٌ مِّنْ نَّبِيٍّ قُتِلَ مَعَهُ رَيْبُيُونَ كَثِيرٌ» باختلاف المعنى إذا وَقَفَ على قوله قُتِلَ ، أو على قوله معه ريبون كثير . وكقوله تعالى «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون» باختلاف المعنى عند الوقف على اسم الجلالة أو على قوله في العلم ، وكقوله تعالى «قَالَ أَرَأَيْتُمْ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنَّ لَّهُم تَنَزَّهًا لَّأَرْجَمَنَّكَ» باختلاف ارتباط النداء من قوله

يا إبراهيم بالتوحيخ بقوله أَرَأَيْتَ أَنْتَ ، أو بالوعيد في قوله لئن لم تنته لأَرْجُجَنَّكَ ، وقد أَرَادَ الله تعالى أن يكون القرآن كتابا غاطبا به كل الأمم في جميع المصور ، لذلك جملة بلغة هي أفصح كلام بين لسان البشر وهي اللغة العربية ، لأسباب يلوح لي منها . أن تلك اللغة أوفر اللغات مادة ، وأقلها حروفا ، وأفصحها لهجة ، وأكثرها تصرفا في الدلالة على أغراض التكلم ، وأوفرها ألفاظا ، وجملة جامعا لأكثر ما يمكن أن تتحمله اللغة العربية في نظم تراكيبها من الماني ، في أقل ما يسمح به نظم تلك اللغة ، فكان قوام أساليبه جرياعلى أسلوب الإيجاز ؛ فذلك كثر فيه ما لم يكثر مثله في كلام بلغاء العرب .

ومن أدق ذلك وأجدره بأن ثبته عليه في هذه المقدمة استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه دَفْعَةً .

واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومعناه المجازي معا . بَلَّةُ إرادة الماني المكسب عنها مع الماني المصرح بها ، وإرادة الماني المستتبعات (بفتح الباء) من التراكيب المستتبعية (بكسر الباء) .

وهذا الأخير قد ثبته عليه علماء العربية الذين اشتغلوا بعلم الماني والبيان . وبقى المبحثان الأولان وهما استعمال المشترك في معنييه أو معانيه ، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، مَحَلٌّ تردد بين المصنفين لاستخراج معاني القرآن تفسيراً وتشريفاً ، سببه أنه غير وارد في كلام العرب قبل القرآن أو واقع بندرة ، فلقد تجد بعض العلماء يدفع محتملا من محامل بعض آيات بأنه يحمل يقضى إلى استعمال المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، ويُمدون ذلك خطباً عظيماً .

من أجل ذلك اختلف علماء العربية وعلماء أصول الفقه في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى من مدلوله اختلافاً يُبْنَى^١ عن ترددهم في صحة حل ألفاظ القرآن على هذا الاستعمال . وقد أشار كلام بعض الأئمة إلى أن مثار اختلافهم هو عدم العهد بمثله عند العرب قبل زول القرآن ، إذ قال النزالي وأبو الحسين البصري^(١) يصح أن يراد بالمشارك عدة معانٍ لكن بإرادة المتكلم وليس بدلالة اللغة . وظنى بهما أنهما يريدان تصيير تلك الإرادة

(١) محمد بن علي البصري الشافعي المتوفى سنة ٤٣٩ له كتاب المتشدد في أصول الفقه .

إلى أنها دلالة من مستبهمات التراكيب لأنها دلالة عقلية لا تحتاج إلى علاقة وقرينة ، كدلالة المجاز والاستعارة .

والحق أن المشترك يصح إطلاقه على عدة من معانيه جميعا أو بعضا إطلاقا لنوعا ، فقال قوم هو من قبيل الحقيقة ونسب إلى الشافعي وأبي بكر الباقلاني وجهور المترلة . وقال قوم هو المجاز وجزم ابن الحاجب بأنه مراد الباقلاني من قوله في كتاب التقريب والإرشاد إن المشترك لا يحمل على أكثر من معنى إلا بقرينة ، ففهم ابن الحاجب أن القرينة من علامات المجاز وهذا لا يستقيم لأن القرينة التي هي من علامات المجاز هي القرينة المسانعة من إرادة المعنى الحقيقي وهي لا تصور في موضوعنا ؛ إذ معاني المشترك كلها من قبيل الحقيقة وإلا لانقضت حقيقة المشترك فارتفع للموضوع من أصله . وإنما سها أصحاب هذا الرأي عن الفرق بين قرينة إطلاق اللفظ على معناه المجازي وقرينة إطلاق المشترك على عدة من معانيه ، فإن قرينة المجاز مأنمة من إرادة المعنى الحقيقي وقرينة المشترك مبنية للمعاني المرادة كلا أو بعضا .

وثمة قول آخر لا ينبغي الالتفات إليه وإنما نذكره استيعابا لأراء الناظرين في هذه المسألة ، وهو صحة إطلاق المشترك على معانيه في النفي وعدم صحة ذلك في الإيجاب ، ونسب هذا القول إلى برهان على المرغيناني الفقيه الحنفي صاحب كتاب الهداية في الفقه ، ومثاره في ما أحسب اشتباه دلالة اللفظ المشترك على معانيه بدلالة النكرة الكلية على أفرادها حيث تفيد العموم إذا وقعت في سياق النفي ولا تفيده في سياق الإثبات .

والذي يجب اعتاده أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك ، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات ، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية ، محضة أو مختلطة . مثال استعمال اللفظ المفرد في حقيقته ومجازه قوله تعالى « أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ » فالسجود له معنى حقيق وهو وضع الجبهة على الأرض ومعنى مجازي وهو التعظيم ، وقد استعمل فعل يسجد هنا في معنييه المذكورين لا محالة . وقوله تعالى « وَيَسْطُورُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَسْطُورُوا أَيْدِيَهُمْ » فبسط الأيدي حقيقة في مَدَّهَا للضرب والسلب ، وبسط الألسنة مجاز في عدم إمساكها عن القول البذيء

وقد استعمل هنا في كلا معنييه . ومثال استعمال المركب المشترك في معنييه قوله تعالى « وَيَلْزَمُ لِلْمَغْفِقِينَ » فركب ويل له يستعمل خبرا ويستعمل دعاء ، وقد حمله المفسرون هنا على كلا المعنيين .

وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون ، أو ترجيح بعضها على بعض ، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن ، يجمل غير ذلك المعنى ثلثي . ونحن لا نتابعهم على ذلك بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيبة الكلام العربي البليغ ، معاني في تفسير الآية . فنحن في تفسيرنا هذا إذا ذكرنا معنيين فصاعدا فذلك على هذا القانون . وإذا تركنا معنى مما حمل بعض المفسرين عليه في آيات من القرآن فليس تركنا إياه دالا على إبطاله ، ولكن قد يكون ذلك لترجيح غيره ، وقد يكون اكتفاء بذكره في تفاسير أخرى تجنبنا للإحالة ، فإن التفاسير اليوم موجودة بين يدي أهل العلم لا يوزم استقرارها ولا تمييز معاملها متى جروا على هذا القانون .

المقدمة العاشرة

في إعجاز القرآن

لم أرَ غرضاً تناضلت له سهام الأفهام . ولا غايةً تسابقت إليها جياذ المهم فرجعت دونها
حسرى . واقتنمت بما بلغت من صُبابةٍ نَزْراً . مثل الخوض في وجوه إعجاز القرآن فإنه لم
يزل شغل أهل البلاغة الشاغل . ومَوْرَدُها للمعلول والناهل . ومُثْلَى سَبَابِها للتدعيم والواغل ،
ولقد سبق أن ألف علمُ البلاغة مشتتلا على نماذج من وجوه إعجازها . والفرقة بين حقيقته
ومجازها . إلا أنه باحث عن كل خصائص الكلام العربي البليغ ليَكُون معياراً للنقد أو الةً
للسنن . ثم ليَظْهَرَ من جراء ذلك كيف تَفَوَّقَ القرآن على كل كلام بليغ بما توفّر فيه من
الخصائص التي لا تجتمع في كلام آخر للبلاء حتى عجز السابقون واللاحقون منهم عن الإتيان
بمثله . قال أبو يعقوب السكاكي في كتاب المفتاح « واعلم أن مهدي لك في هذا العلم
قواعد متى بنيت عليها أعجب كل شاهد بناؤها . واعترف لك بكمال الحنق في البلاغة
أبناءؤها - إلى أن قال - ثم إذا كنت ممن ملّك الدوق وتصفحت كلام رب العزة .
أطلمتلك على ما يوردك موارد العزة . وكشفت عن وجه إعجاز القناع » اهـ .

فأما أنا فأردت في هذه المقدمة أن أُلِمَّ بك أيها المتأمل إلاما ليست بخطرة طيف .
ولا هي كإقامة المنتجع في الرّبع حتى يظله الصّيف . وإعماهى لَمَحّةٌ ترى منها كيف
كان القرآن بمعجزاً وتنبصر منها نواحي إعجازها وما أنا بمستقص دلائل الإعجاز في آحاد
الآيات والسور . فذلك له مصنفاته وكل صغير وكبير مستطر . ثم ترى منها بلاغة القرآن
ولطائف أدبه التي هي فتح لفنون رائدة من أدب لغة العرب حتى ترى كيف كان هذا
القرآن فَتَحَ بَصائر ، وَفَتَحَ عقول ، وَفَتَحَ ممالك ، وَفَتَحَ أدب غرض ارتقى به الأدب
العربي مرتقى لم يبلته أدبُ أُمَّةٍ من قَبْلُ . وكنتُ أرى الباحثين ممن تقدّمتني يخلطون
هذين النرضين خطأ ، وربما أهملوا معظم الفن الثاني ، وربما أَلْمَوْا به إلاما وخلطوه بقسم الإعجاز
وهو الذي يحق أن يكون البحث فيه من مقدمات علم التفسير ، ولعلك تجد في هذه المقدمة
أصولاً ونسكناً أغفلها من تقدموا ممن تكلموا في إعجاز القرآن مثل الباقلاني ، والزماني ،
وعبد القاهر ، والخطّابي ، وعياض ، والسكاكي ، فكونوا منها بالمرصاد ، وأفلحوا عنها

كما يفلى من النار الرماد . وإن علاقة هذه المقدمة بالتفسير هي أن مفسر القرآن لا يمد تفسيره لمعاني القرآن بالنار أحد السكّال في فرضه ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آية المفسّر بمقدار ما تسمو إليه المهمة من تطويل واختصار ، فالمفسر بحاجة إلى بيان ما في آى القرآن من طرق الاستعمال العربى وخصائص بلاغته وما فاق به آى القرآن في ذلك حسباً أشرنا إليه في المقدمة الثانية لئلا يكون المفسّر حين يُعرّض عن ذلك بمنزلة المترجم لا بمنزلة المفسّر .

فمن أعجّب ما نراه خلوّ معظم التفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا الفرض الأسى للأعيون التفاسير ، فمن مقل مثل معاني القرآن لأبى إسحاق الزجاج ، والمحرّر الوجيز للشيخ عبدالحق بن عطية الأندلسى ، ومن مُكثّر مثل الكشف . ولا يندر في الخلو عن ذلك إلا التفاسير التى تحت ناحية خاصة من معاني القرآن مثل أحكام القرآن ، على أن بعض أهل الهمم العلمية من أصحاب هذه التفاسير لم يهمل هذا اللقّ النفيس . كما يصف بعض العلماء كتاب أحكام القرآن لإسماعيل بن إسحاق بن حمّاد المالكي البغدادى ، وكما نراه في مواضع من أحكام القرآن لأبى بكر بن العربى .

ثم إن النية بما نحن بصده من بيان وجوه إعجاز القرآن إنما نبعت من تخترن أسرار كبير من أصول الإسلام وهو كونه المعجزة الكبرى للنبي صلى الله عليه وسلم ، وكونه المعجزة الباقية ، وهو المعجزة التى تحدى بها الرسولُ معانديه تحدياً صريحاً . قال تعالى « وقالوا لو لا أنزل عليه آياتٌ من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » ولقد تصدى للاستدلال على هذا أبو بكر الباقلانى في كتاب له سباه أوسمى « إعجاز القرآن » وأطال ، وخلص القول فيه أن رسالة نبينا عليه الصلاة والسلام بنيت على معجزة القرآن وإن كان قد أيدَ بذلك بمججزات كثيرة إلا أن تلك المججزات قامت في أوقات وأحوال ومع ناس خاصة وقيلَ بعضها متواتراً وبعضها قيلَ قَلَّلاً خاصاً ، فأما القرآن فهو معجزة عامة ، ولزوم الحجة به باق من أول ورودها إلى يوم القيامة ، وإن كان يُنمَّ وجهُ إعجازه من عجز أهل العصر الأول عن الإتيان بمثله فيغنى ذلك عن نظر مُجدّد ، فكذلك عجز أهل كل عصر من المصور التالية عن النظر في حال عجز أهل العصر الأول ، ودليل ذلك متواتر من نص القرآن في عدة آيات تتحدى

العرب بأن يأتوا بسورة مثله ، وبَعَثَ سُوْرَ مثله مما هو معلوم ، ناهيك أن القرآن نادى بأنه معجز لهم ، نحو قوله تعالى « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ » الآية فإنه سهَّلَ وسَجَّلَ : سهَّلَ عليهم أن يأتوا بمثل سورة من سُوْرِهِ ، وسَجَّلَ عليهم أنهم لا يفعلون ذلك أبداً ، فكان كما سَجَّلَ ، فالتحدى متوازٍ وعجز المتحدِّين أيضاً متوازٍ بشهادة التاريخ إذ طالبت مدنتهم في الكفر ولم يقيموا الدليل على أنهم غير عاجزين ، ولم استطاعوا الإتيان بسورة مثله ثم هدلوا إلى المقاومة بالقوة .

قال الله تعالى « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ » الآية من سورة البقرة .

وقال « قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » (سورة يونس) وقال « أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ » (سورة هود) .

فعجزُ جميع المتحدِّين عن الإتيان بمثل القرآن أمر متواتر بتواتر هذه الآيات بينهم وسكوتهم عن المعارضة مع توفر دواعيهم عليها .

وقد اختلف العلماء في تعليل عجزهم عن ذلك فذهبت طائفة قليلة إلى تعليله بأن الله صرفهم عن معارضة القرآن فسلهم المقدرة أو سلهم الداعي ، لتقوم الحجة عليهم بمرأى ومسمع من جميع العرب . ويعرف هذا القول بالصرِّفة كما في المواقف للعضد والمقاصد للتفتازي (ولعلها بفتح الصاد وسكون الراء وهي مرة من الصرف وصنغ بصيغة المرة للإشارة إلى أنها صرف خاص فصارت كالعلم بالغلبة) ولم ينسبوا هذا القول إلاَّ إلى الأشعري فيما حكاه أبو الفضل عياض في الشفاء وإلى النظام والشريف المرتضى وأبي إسحاق الاسفرائيني فيما حكاه عنهم عضد الدين في المواقف ، وهو قول ابن حزم صريحه في كتاب الفصل (ص 7 جز 3) (ص 184 جز 2) وقد عزاه صاحب المقاصد في شرحه إلى كثير من المعتزلة .

وأما الذي عليه جمهرة أهل العلم والتحقيق واقتصر عليه أئمة الأشعرية وإمام

الحرمين وعليه الجاحظ وأهل العربية كما في المواقف ، فالتعليل لعجز المتحدثين به بانه بلوغ القرآن في درجات البلاغة والقصاحة مبلغا تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله ، وهو الذي نعمده ونسير عليه في هذه المقدمة العاشرة .

وقد بدا لي دليل قوي على هذا وهو بقاء الآيات التي نسخ حُكْمُها وبقيت متلوة من القرآن ومكتوبة في المصاحف فإنها لما نسخ حُكْمُها لم يبق وجه لبقاء تلاوتها وكتبتها في المصاحف إلا ما في مقدار مجموعها من البلاغة بحيث يلتئم منها مقدار ثلاث آيات متحدى بالآتيان بمثلها مثال ذلك آية الوصية في سورة العقود .

وإنما وقع التحدي بسورة أى وإن كانت قصيرة دون أن يتجدد بهم بدد من الآيات لأن من أفانين البلاغة ما مرجه إلى مجموع نظم الكلام وصوغه بسبب الغرض الذى سيق فيه من فوائج الكلام وخواتمه ، وانتقال الأغراض ، والرجوع إلى الغرض ، وفنون الفصل ، والإيجاز والإطناب ، والاستطراد والاعتراض ، وقد جمل شرف الدين الطيبي (١) هذا هو الوجه لإيقاع التحدي بسورة دون أن يجعل بمدد من الآيات .

وإذ قد كان تفصيل وجوه الإعجاز لا يحصره التأمل كان علينا أن نضبط مآقدها التى هى ملاكها ، فنرى ملاك وجوه الإعجاز راجعا إلى ثلاث جهات :

الجهة الأولى بلوغه الناية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربى البالغ من حصول كيفيات في نظمه مفيدة معانى دقيقة ونكتا من أغراض الخاصة من ببناء العرب بما لا يفيد أسل وضع اللغة ، بحيث يكثر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شئ من كلام البلغاء من شراهم وخطبائهم .

الجهة الثانية ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معمودا في أساليب العرب ، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة .

الجهة الثالثة ما أودع فيه من المانى الحكيم والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة ، وهذه الجهة أغفلها المتكلمون في إعجاز القرآن من علمائنا مثل أبى بكر الباقلانى والقاضى عياض .

(١) اسم على الأصح الحسين ، وقيل : الحسن بن محمد الطيبي بكسر الطاء وسكون الياء ، الشافى التوفى

وقد عد كثير من العلماء من وجوه إعجاز القرآن ما بمدحجة رابعة هي ما انطوى عليه من الأخبار عن النبيّات مما دل على أنه منزل من هَلَام التيوب ، وقد يدخل في هذه الجهة ما عده عياض في الشفاء وجهاً رابعاً من وجوه إعجاز القرآن وهو ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا القُدْ من أخبار أهل الكتاب ، فهذا معجز للعرب الأميين خاصة وليس معجزاً لأهل الكتاب ؛ وخاصٌ ثبوت إعجازه بأهل الإنصاف من الناظرين في نشأة الرسول صلى الله عليه وسلم وأحواله ، وليس معجزاً للمكابرين فقد قالوا إنما يعلمه بشر .

فإعجاز القرآن من الجهتين الأولى والثانية متوجه إلى العرب ، إذ هو معجز لمصحّثهم وخطبائهم وشعرائهم مباشرة ، ومعجز لمامّتهم بواسطة إدراكهم أن تحجز مقارعيه عن معارضته مع توفر الدواحي عليه هو برهان ساطع على أنه تجاوز طاقة جيميم . ثم هو بذلك دليل على صدق التّركل عليه لدى بقية البشر الذين بلغ إليهم صدق عجز العرب بلوغاً لا يُستطاع إنكاره لمعاصريه بتواتر الأخبار ، ولئن جاء بدم بشواهد التاريخ . فإعجازه للعرب الحاضرين ذليل تفصيلي ، وإعجازه لغيرهم دليل إجمالي .

ثم قد يشارك خاصة العرب في إدراك إعجازه كل من تعلم لغتهم ومارس بليغ كلامهم وآدابهم من أئمة البلاغة العربية في مختلف المصور ، وهذا معنى قول السكاكي في المفتاح مخاطباً للناظر في كتابه « متوسلاً بذلك (أي بمعرفة الخصائص البلاغية التي هو بصدد الكلام عليها إلى أن تتأق في وجه الإعجاز في التنزيل منتقلاً مما أجمّله عجزُ المتحدثين به عندك إلى التفصيل » .

والقرآن معجز من الجهة الثالثة للبشر قاطبة إعجازاً مستمراً على عمر المصور ، وهذا من جملة ما شمله قول أئمة الدين : إن القرآن هو المعجزة المستمرة على تماقب السنين ، لأنه قد يُدرك إعجازه العقلاء من غير الأمة العربية بواسطة ترجمة مانيه التشريعية والحكومية والعلمية والأخلاقية ، وهو دليل تفصيلي لأهل تلك الماني وإجمالي لئن تبينه شهادتهم بذلك . وهو من الجهة الرابعة - عند الذين اعتبروها زائدة على الجهات الثلاث - معجز لأهل عصر نزوله إعجازاً تفصيلياً ، ومعجز لمن يجيء بدم ممن يبلّنه ذلك بسبب تواتر نقل القرآن ، وتعيّن صرف الآيات المشتملة على هذا الإخبار إلى ما أريد منها .

هذا ملاك الإيجاز بحسب ما انتهى إليه استقراؤنا لإيجالا ، ولناخذ في شيء من تفصيل ذلك وتبتيه .

فأما الجهة الأولى فخرجها إلى ما يُسمى بالطرف الأعلى من البلاغة والفصاحة ، وهو المصطلح على تسميته حدّ الإيجاز ، فلقد كان منتهى التنافس عند العرب بمقدار التفوق في البلاغة والفصاحة ، وقد وصف أئمة البلاغة والأدب هذين الأمرين بما دُونَ له علما الماني والبيان ، وتصدّوا في خلال ذلك للموازنة بين ما ورد في القرآن من ضروب البلاغة وبين أبلغ ما حفظ عن العرب من ذلك مما عدّ في أقصى درجاتها . وقد تصدى أمثال أبي بكر الباقلي وأبي هلال العسكري وعبد القاهر والسكاكي وابن الأثير ، إلى الموازنة بين ما ورد في القرآن وبين ما ورد في بليغ كلام العرب من بعض فنون البلاغة بما فيه مقتع للمتأمل ، ومثل للمتمثل . وليس من حظ الواسف إيجاز القرآن وصفا إيجاليا كصنمنا ههنا أن يصف هذه الجهة وصفا مفصلا لكثرة أفاينها ، فحسبنا أن نحيل في تحصيل كلياتها وقوامدها على الكتب المجهولة لتلك مثل دلائل الإيجاز ، وأسرار البلاغة ، والقسم الثالث فما بمده من المفتاح ، ونحو ذلك ، وأن نحيل في تفاصيلها الواسفة لإيجاز آي القرآن على التفاسير المؤلفة في ذلك وعمدها كتاب الكشف للعلامة الزمخشري ، وما سنستنبطه ونبتكره في تفسيرنا هذا إن شاء الله ، غير أني ذاكر هنا أصولا لنواحي إيجازه من هذه الجهة وبخاصة ما لم يذكره الأئمة أو أجهلوا في ذكره .

وحسبنا هنا الدليل الاجبالي وهو أن الله تعالى تحدى بلفاءهم أن يأتوا بسورة من مثله فلم يتعرض واحد إلى معارضته ، اعترافا بالحق وربّثا بأنفسهم عن التعريض بالنفس إلى الانتضاح ، مع أنهم أهل القدرة في أفانين الكلام نظما ونثرا ، ورغيبا وزجرا ، قد حصّوا من بين الأمم بقوة الذهن وشدة الحافظة وفصاحة اللسان وتبيان الماني ، فلا يستصعب عليهم سابق من الماني ، ولا يجمع بهم عسير من المقامات .

قال عياض في الشفاء : « فلم يزل يُقرّعهم النبي صلى الله عليه وسلم أشدّ القرع ويوبخهم غاية التوبيخ وُسّقه أحلامهم ويحط أعلامهم وهم في كل هذا ناكصون عن معارضته محجمون عن ممانئته ، ينادعون أنفسهم بالتكذيب والإغراء بالافتراء ، وقولهم : إن هذا إلا سحر يُؤثر - وسحر مستير - وإفك افتراء - وأساطير الأولين . وقد قال تعالى : فإن لم

تعملوا ولن تعملوا ، فما فعلوا ولا قدرُوا ، وَمَنْ تَطَامَى ذَٰلِكَ مِنْ سَخْفَاهُمْ كَمُسَيِّئَةٍ كُشِفَ عَوَاكِرُ لَجِيمِهِمْ . وَلَمَّا سَمِعَ الْوَلِيدُ بْنُ الْمُبَرَّةِ قَوْلَهُ تَعَالَى : « إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ » الْآيَةَ قَالَ : « وَاللَّهِ إِنَّ لَهُ لَحَلَاوَةً وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً ، وَإِنَّ أَسْفَلَ كَمُنْدِقٍ وَإِنَّ أَعْلَاهُ لَكَثِيرٌ وَمَا هُوَ بِكَلَامِ بَشَرٍ » . وَذَكَرَ أَبُو عُبَيْدَةَ أَنَّ أَعْرَابِيًّا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ « فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ » فَسَجَدَ وَقَالَ : سَجَدْتُ لِفَصَاحَتِهِ ، وَكَانَ مَوْضِعُ التَّأْثِيرِ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ هُوَ كَلِمَةُ اصْدَعْ فِي إِبَانَتِهَا عَنِ الدَّعْوَةِ وَالْجَهْرِ بِهَا وَالشُّبْحَةِ فِيهَا ، وَكَلِمَةُ بِمَا تُؤْمَرُ فِي إِيجَازِهَا وَجَمْعِهَا . وَسَمِعَ آخَرَ رَجُلًا يَقْرَأُ « فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا » فَقَالَ : أَشْهَدُ أَنَّ خُلُوقًا لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ . وَكَوْنُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحَدَّى بِهِ وَأَنَّ الْعَرَبَ عَجَزُوا عَنْ مَعَارَضَتِهِ مِمَّا هَلُمَّ بِالْفُرُورَةِ إِجْمَالًا وَتَصَدَّى أَهْلُ هَلُمِّ الْبَلَاغَةِ لَتَفْصِيلِهِ ، قَالَ السَّكَاكِيُّ فِي الْفَتْاحِ : « وَاعْلَمْ أَنَّ شَأْنَ الْإِعْجَازِ عَجِيبٌ يُدْرِكُ وَلَا يُمْكِنُ وَصْفُهُ ، كَاسْتِقَامَةِ الْوِزْنِ تُدْرِكُ وَلَا يُمْكِنُ وَصْفُهَا ، أَوْ كَالْمَلَاخَةِ . وَمُدْرِكُ الْإِعْجَازِ عِنْدِي هُوَ التَّنَوُّقُ لَيْسَ إِلَّا . وَطَرِيقُ اكْتِسَابِ التَّنَوُّقِ طَوْلُ خِدْمَةِ هَذَيْنِ الْعَالَمَيْنِ (الْمَالِي وَالْبَيَانِ) نَهْمٌ لِلْبَلَاغَةِ وَجَوْهٌ مُثَلَّثَةٌ رَجَاءُ تَيْسَرَتِ إِمَاطَةُ اللَّثَامِ مِنْهَا لِتُجَلَّى عَلَيْكَ ، أَمَا تَقْسُ وَجْهَ الْإِعْجَازِ فَلَا » اهـ .

قال التفتزاني « يعني أن كل ما ندركه بمقولنا في غالب الأمر نتمكن من التعبير عنه ، والإعجاز ليس كذلك لأننا نعلم قطعا من كلام الله أنه بحيث لا نتمكن للبشر معارضته والإتيان بمثله ولا يماثله شيء من كلام فصحاء العرب مع أن كلماتهم كلمات كلامهم ، وكذا هيئات تراكيبه ، كما أنا نجد كلاما نعلم قطعا أنه مستقيم الوزن دون آخر ، وكما أنا ندرک من أحد كون كل عضو منه كما ينبغي وآخر كذلك أو دون ذلك ، لكن فيه شيء نسميه الملاحه ولا نعرف أنه ما هو ، وليس مدرك الإعجاز عند المصنف سوى التوق وهو قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية ، فإن كان حاصلا بالقطرة فذاك وإن أريد اكتسابه فلا طريق إليه سوى الاعتناء بعلی المانی والبیان وطول ممارستهما والاشتغال بهما ، وإن جمع بين التوق الفطري وطول خدمة الملین فلا غاية وراءه ، فوجه الإعجاز أمر من جنس البلاغة والفصاحة لا كما ذهب إليه النظام وجمع من المنزلة أن إعجازه بالصرفة بمعنى أن الله صرف العرب عن معارضته وسلب قدرتهم عليها ، ولا كما ذهب إليه جماعة من أن إعجازه بمخالفة أسلوبه لأساليب كلامهم من الأشعار والخطب والرسائل لاسيا في المقاطع

مثل يؤمنون وينفقون ويعلمون (قال السيد لاسيا في مطالع السور ومقاطع الآي) أو بسلامته من التناقض (قال السيد مع طوله جدا) أو بأشتماله على الإخبار بالمفريات والكل فاسد، اه وقال السيد: الجرجاني فهذه أقوال خمسة في وجه الإعجاز لا سادس لها .

وقال السيد أراد المصنف أن الإعجاز نفسه وإن لم يمكن وصفه وكشفه بحيث يدرك به لكن الأمور المؤدية إلى ككون الكلام معجزا أعني وجوه البلاغة قد تحتجب فرجما تيسر كشفها ليتقوى بذلك ذوق البليغ على مشاهدة الإعجاز .

يريد السيد بهذا الكلام إبطال التدافع بين قول صاحب المفتاح : يُدرك ولا يمكن وصفه إذ نفي الإمكان ، وبين قوله نعم للبلاغة وجوه متلثمة ربما تيسرت إماطة اللثام عنها ، فاثبت تيسر وصف وجوه الإعجاز ، بأن الإعجاز نفسه لا يمكن كشف التناع عنه، وأما وجوه البلاغة فيمكن كشف التناع عنها .

واعلم أنه لاشك في أن خصوصيات الكلام البليغ ودقائقه مرادة لله تعالى في كون القرآن معجزا وملحوظة للمتحدثين به على مقدار ما يبلغ اليه بيان المبيّن . وإن إشارات كثيرة في القرآن تلفت الأذهان لذلك ويحضر في الآن من ذلك أمور : أحدها ما رواه مسلم والأربعة عن أبي هريرة قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « قال الله تعالى : قسمت الصلاة (أي سورة الفاتحة) بيني وبين عبيدي نصفين ولعبيدي ما سأل . فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ، قال الله تعالى : حمّديني عبيدي . وإذا قال : الرحمن الرحيم ، قال الله تعالى أثنى علي عبيدي . وإذا قال : مالك يوم الدين ، قال : مجديني عبيدي ، وقال مرة : فوض الي عبيدي - فإذا قال : إياك نعبد وإياك نستعين ، قال : هذا بيني وبين عبيدي ولعبيدي ما سأل ، فإذا قال : اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، قال : هذا لعبيدي ولعبيدي ما سأل .

ففي هذا الحديث تنبيه على ما في نظم فاتحة الكتاب من خصوصية التقسيم إذ قسم الفاتحة ثلاثة أقسام . وحسن التقسيم من المحسنات البديعية . مع ما تضمنته ذلك التقسيم من محسن التخلص في قوله « فإذا قال : إياك نعبد وإياك نستعين ، قال : » هذا بيني وبين عبيدي « إذ كان ذلك مزيجا من القسمين الذي قبله والذي بعده .

وفي القرآن مراعاة التجنيس في غير ما آية والتجنيس من المحسنات ، ومنه قوله تعالى « وهم ينفون عنه وينأون عنه » .

وفيه التنبيه على محسن المطابقة كقوله « فإنه يضلّه ويهديه إلى عذاب السعير » .
والتنبيه على ما فيه من تمثيل كقوله تعالى « ويضرب الله الأمثال للناس وما يعقلها إلاّ
العالون - وقوله - ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون » .

ولذا فنحن نحاول تفصيل شيء مما أحاط به علما من وجوه الإعجاز :
نرى من أفانين الكلام الالتفات وهو نقل الكلام من أحد طرق التكلم أو الخطاب
أو النّبيّة إلى طريق آخر منها . وهو بمجرد معدود من الفصاحة ، وسماه ابن جني شجاعة
العربية لأن ذلك التفسير يجدد نشاط السامع فإذا انضم إليه اعتبار لطيف يناسب الانتقال إلى
ما انتقل إليه سار من أفانين البلاغة وكان معدودا عند بلقاء العرب من النفائس ، وقد جاء منه
في القرآن ما لا يحصى كثرة مع دقة المناسبة في الانتقال .

وكان للتشبيه والاستعارة عند انقراض المكان القصي والقدر الملي في باب البلاغة ، وبه
فاق امرؤ القيس وتبّنت سمته ، وقد جاء في القرآن من التشبيه والاستعارة ما أعجز العرب
كقوله « واشتعل الرأس شُبها » وقوله « واخفِضْ لَهَا جَنَاحَ الدَّلِّ » وقوله « وآية لهم الليلُ
نَسْلُخُ مِنْهُ النَّهَارَ » وقوله تعالى « ابْلِغْ مَاءَكَ » وقوله « صِبْغَةَ اللَّهِ » إلى غير ذلك من وجوه
البديع .

ورأيت من محاسن التشبيه عندهم كمال الشّبّه ، ورأيت وسيلة ذلك الاحتراس وأحسنه
ما وقع في القرآن كقوله تعالى « فيها أنهارٌ من ماء غير آسنٍ وأنهارٌ من لبنٍ لم يتغيّر
طعمُهُ وأنهارٌ من خمرٍ لذّةٍ للشاربين » احتراس عن كراهة الطعام « وأنهارٌ من عسلٍ
مصنّى » احتراس من أن تتخلله أقذاء من بقايا نخله .

وانظر التثنية في قوله تعالى « أَيْوَدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَضِيزٍ وَأَعْنَابٍ
يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ . الآية » ففي إعطاء جهات كمال تحسين التشبيه لإظهار أن الحسرة على
تلّوها أشد . وكذا قوله تعالى « مَثَلُ نُورِهِ كِشْكَاةٍ - إلى قوله - يكاد زيتها يضيء » فقد ذكر
من الصفات ، والأحوال ما فيه مزيد وضوح المقصود من شدة الضياء ، وما فيه تحسين
المشبه وترينه بتحصين شبهه ، وأبرز من الآيتين قول كعب .

شُجَّتْ يَدِي شَبِّهِمْ مِنْ مَاءٍ مَحْنِيَةٍ صَافٍ بِأُطْحَاضٍ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولٌ
تَنَفَّى الرِّيحُ الْقَدَى عَنْهُ وَأَفْرَطَهُ مِنْ صَوْبِ سَارِيَةٍ يَبِضُّ بِمَالِيلٍ

إن نظم القرآن مبنى على وفرة الإفادة وتعدد الدلالة ، فصُمِّل القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله ، ولها دلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البناء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها .

ولها دلالتها للظورية وهي دلالة ما يذكّر على ما يقدر اعتياداً على القرينة ، وهذه الدلالة قليلة في كلام البناء وكثرت في القرآن مثل تقدير القول وتقدير الموصوف وتقدير الصفة . ولها دلالة مواقع جملة بحسب ما قيلها وما يعمدها ، ككون الجملة في موقع إلمة لكلام قبلها ، أو في موقع الاستدراك ، أو في موقع جواب سؤال ، أو في موقع تعرض أو نحوه . وهذه الدلالة لا تنأى في كلام العرب لقصر أغراضه في قصائد وخطبهم بخلاف القرآن ، فإنه لما كان من قبيل التذكير والتلاوة سمحت أغراضه بالإطالة ، وبذلك الإطالة تأتي تعدد مواقع الجمل والأغراض .

مثال ذلك قوله تعالى « وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يَظْلُمُونَ - بقدر قوله - أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ عِوَاهُ مِمَّا هُمْ بِهَا يَحْكُمُونَ » فإن قوله « وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ » إلى آخره مفيد بتركيبه فوائد من التلميح والتذكير ، وهو لوقوعه عقب قوله « أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ » واقع موقع الدليل على أنه لا يستوى من عمل السيئات مع من عمل الصالحات في نعيم الآخرة .

وإن التقديم والتأخير في وضع الجمل وأجزائها في القرآن دقائق عجيبة كثيرة لا يحاط بها وستنبه على ما يلوح منها في مواضع إن شاء الله . وإليك مثلاً من ذلك يكون لك عوناً على استجلاء أمثاله ، قال تعالى « إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً لِلطَّاغِينَ مَابِلَإٍ إِلَى قَوْلِهِ - إِنََّ الْمُتَّقِينَ مَفَازٌ حَادِقٌ وَأَعْنَابٌ - إِلَى قَوْلِهِ - وَكَأْسًا دِهَاقًا - لا يسمعون فيها لغوا ولا كذاً أباً » فكان للابتداء بذكر جهنم ما يفسر المفاز في قوله « إِنََّ الْمُتَّقِينَ مَفَازٌ » أنه الجنة لأن الجنة مكان فوز . ثم كان قوله « لا يسمعون فيها لغوا ولا كذاً أباً » ما يحتمل لضمير (فيها) من قوله « لا يسمعون فيها » أن يعود إلى « كَأْسًا دِهَاقًا » وتكون (في) للظرفية المجازية أي الملابس أو السبيبة أي لا يسمعون في ملابس شرب الكأس ما يعترى شاربها

في الدنيا من اللغو واللجاج ، وإن يعود إلى (مقاز) بتأويله باسم مؤنث وهو الجنة وتكون (في) للظرفية الحقيقية أي لا يسمعون في الجنة كلاما لا فائدة فيه ولا كلاما مؤذيا . وهذه المعاني لا يتأتى جميعها إلا بجمل كثيرة لو لم يقدم ذكر جهنم ولم يعقب بكلمة (مقاز) . ولم يؤخر (وكأسا دهاقا) ولم يعقب بجملته « لا يسمعون فيها لغوا » الخ .

ومما يجب التنبيه له أن مراعاة المقام في أن يُنظَّم الكلام على خصوصيات بلاغية هي مراعاة من مقومات بلاغة الكلام وخاصة في إيجاز القرآن، فقد تشتمل آية من التران على خصوصيات تتساءل نفس المُفسِّر عن دواعيها وما يقتضيه فيتصدى لتطلب مقتضيات لها رجا جاء بها متكلفة أو معصوبة ، ذلك لأنه لم يلتفت إلا إلى مواقع إيقاظ الآية، في حال أن مقتضياتها في الواقع منوطة بالمقامات التي تزلت فيها الآية ، مثال ذلك قوله تعالى في سورة المجادلة « أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم المنافقون » ثم قوله « أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون » فقد يحني مقتضى اجتلاب حرف التنبيه في احتياج كلتا الجملتين فيأوى المفسر إلى تطلب مقتضيه ويأتي بمقتضيات عامة مثل أن يقول: التنبيه للاهتمام بالخبر ، ولكن إذا قدرنا أن الآيتين تزلتا بمسح من المنافقين والمؤمنين جميعا علمنا أن اختلاف حرف التنبيه في الأولى لمراعاة إيقاظ فريق المنافقين والمؤمنين جميعا فالأولون لأنهم يتظاهرون بأنهم ليسوا من حزب الشيطان في نظر المؤمنين إذ هم يتظاهرون بالإسلام فكان الله يقول قد عرفنا دخالكم ، وثاني الفريق وهم المؤمنون نبهوا لأنهم غافلون عن دخال الآخرين فكانه يقول لهم تيقظوا فإن الذين يتولون أعداءكم هم أيضا عدوكم لكم لأنهم حزب الشيطان والشيطان عدو الله وعدو الله عدوكم ! واجتلاب حرف التنبيه في الآية الثانية لتنبيه المنافقين إلى فضيلة المسلمين لهم يرغبون فيها فيرعون عن النفاق ، وتنبيه المسلمين إلى أن حولهم فريقا ليسوا من حزب الله فليسوا بمفلحين ليتوسموا أحوالهم حتى التوسم فيحذروهم .

ومرجع هذا الصنف من الإيجاز إلى ما يسمى في عرف علماء البلاغة بالنكت البلاغية فإن بناءهم كان تنافسهم في وفرة إبداع الكلام من هذه النكت ، وبذلك تقاضل بلغاؤهم ، فلما سمعوا القرآن اثالت على كل من سمعه من بلغائهم من النكت التي تفتن لها ما لم يجد من قدرته قبلا بمثله . وأحسب أن كل بليغ منهم قد فكر في الاستعانة بزملائه

من أهل اللسان فلم أَلَّا مَبْلَغَ بهم إلى التظاهر على الإتيان بمثل القرآن فيما عهده كل واحد من ذوق زميله ، هذا كله بحسب ما بلغت إليه قريحة كل واحد ممن سمع القرآن منهم من انتفطن إلى نكت القرآن وخصائصه .

وراء ذلك نُكَّتْ لَا يَتَفَتَّنُ إليها كل واحد ، وأحسب أنهم تأمروا وتدارسوا بينهم في نواديسهم أمر تحدى الرسول إِيَّاهُمْ بممارسة القرآن وتواصفوا ما اشتملت عليه بعض آياته العالقة بمخاوفهم وأسماعهم من النكت والخصائص وأوقف بعضهم بعضا على ما لاح له من تلك الخصائص ، وفكروا وقدروا وتدبروا فملوا أنهم عاجزون عن الإتيان بمثلها إن اتفردوا أو اجتمعوا ، ولذلك سجل القرآن عليهم محزوم في الحالتين فقال تارة « فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ » وقال لهم مرة « لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا » فخاله أجباعهم وتظاهروا لم تكن مفقولا عنها بينهم ضرورة أنهم مُتَّحِدُونَ بها .

وهذه الناحية من هذه الجملة من الإعجاز هي أقوى نواحي إعجاز القرآن وهي التي يتحقق بها إعجاز أقصر سورة منه .

وفي هذه الجهة ناحية أخرى وهي ناحية فصاحة اللفظ وانسجام النظم وذلك بسلامة الكلام في أجزائه ومجموعه مما يَجْرُ الثَقْلُ إلى لسان الناطق به ، ولغة العرب لغة فصيحة وأهلها مشهورون بفصاحة الألسن . قال نحر الدين الرازى في مفاتيح الغيب : « إن المحاسن اللفظية غير مهجورة في الكلام الحكيم ، والكلام له جسم وهو اللفظ وله روح وهو المعنى وكما أن الإنسان الذي نُورَ رُوحُهُ بالمعرفة يبنى أن يُنَوِّرَ جسمه بالنظافة ، كذلك الكلام ، ورب كلمة حكيمة لا تؤثر في النفوس لكاكة لفظها » .

وكان مما يمرض لشعرائهم وخطباءهم ألفاظ ولحجات لها بعض الثقل على اللسان ، فأما ما يمرض للألفاظ فهو ما يسمى في علم الفصاحة بتناثر حروف الكلمة أو تناثر حروف الكلمات عند اجتماعها مثل : مُسْتَشْرِزَاتِ وَالْكَنْهَيْلِ في معلقة امرئ القيس ، وسَفَنَجَةٍ وَالْخَفِيدِ في معلقة طرفة ، وقول القائل « وَلَيْسَ قُرْبٌ قَبِيرٌ حَرْبٌ قَبِيرٌ » .

وقد سلم القرآن من هذا كله مع تفننه في مختلف الأغراض وما تقتضيه من تكثر الألفاظ ، وبعض العلماء أوردوا قوله تعالى « أَلَمْ أَهْدِ إِلَيْكُمْ » وقوله « وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكُمْ »

وتصدى للجواب ، والصواب أن ذلك غير وارد كما قاله المحققون لمدم بلوغه حد الثقل ، ولأن حسن دلالة اللفظ على المعنى بحيث لا يختلف فيها غيره مقدم على مراعاة خفة لفظه .
فقد اتفق أئمة الأدب على أن وقوع اللفظ المتنافر في أثناء الكلام الفصيح لا يزيل عنه وصف الفصاحة ، فإن العرب لم يعبوا معلقة أمرى القيس ولا معلقة طرفة . قال أبو العباس المبرد : « وقد يُضطرُّ الشاعر المُفْلِقُ والمُطْطِبُ المَصْنَعُ والكاتبُ البليغُ فيقع في كلام أحدهم المعنى المستغلق واللفظ المستكره فإذا انقطعت عليه جَنَّبَتَا الكلامَ غطتَا على عَواره وسرَّتَا من شَيْنِهِ » .

وأما ما يمرض للهجات العرب فذلك شيء تفاوتت في مضاره جياذ السنتهم وكان المحلى فيها لسان قريش ومن حولها من القبائل المذكورة في المقدمة السادسة وهو مما فسر به حديث : أنزل القرآن على سبعة أحرف ، ولذلك جاء القرآن بأحسن اللهجات وأخفها وتجنَّبَ المكروه من اللهجات ، وهذا من أسباب تيسير تلقى الأصماع له ورسوخه فيها . قال تعالى « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر » .

وعما أعدّه في هذه الناحية صراحة كلماته باستعمال أقرب الكلمات في لغة العرب دلالة على اللامنى المقصودة ، وأشملها لَمَانٍ عديدة مقصودة بحيث لا يوجد في كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها في حالة تركيبها ، ولا تجدها مستعملة إلا في حقائقها مثل إشار كلمة حَرَدَ في قوله تعالى « وَغَدَوَا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ » إذ كان جميع معانى الحرد صالحا للإرادة في ذلك الغرض ، أو مجازاتٍ أو استماراتٍ أو نحوها مما تُنصَّبُ عليه الترائن في الكلام ، فإن اقتضى الحال تصرفا في معنى اللفظ كان التصرف بطريق التضمن وهو كثير . في القرآن مثل قوله تعالى « ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء » جاء فِعِلْ أتوا مضمنا معنى مرّوا فمضى بحرف على ؛ لأن الإتيان تمدى إلى اسم القرية والمقصود منه الاعتبار بآل أهلها ، فإنه يقال أتى أرض بنى فلان ومرّ على حى كذا . وهذه الوجوه كلها لا تخالف أساليب الكلام البليغ بل هي معدودة من دقائقه وقائمه التي تقل نظائرها في كلام بلنائهم لجزالة الأذهان البشرية عن الوفاء بجميعها .

وأما الجهة الثانية وهي ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في أساليب الكلام البليغ وهذه جهة منفولة من علم البلاغة ، فاعلم أن أدب العرب نوعان شعر ونثر ، والنثر

خطابة وأسجاعُ كهَّانٍ ، وأصحاب هذه الأنواع وإن تنافسوا في ابتكار الماني وتفاوتوا في تراكيب أدائها في الشعر فهم - بالنسبة إلى الأسلوب - قد التزموا في أسلوب الشعر والخطابة طريقة واحدة تشابه فنونها فكادوا لا يمدُّون ما ألفوه من ذلك حتى إنك لتجد الشاعر يحدو حدو الشاعر في فوآخ القصائد وفي كثير من تراكيبها ، فكَم من قصائد افتتحت بقولهم « بَأَنْتَ سُمَاد » للناينة وكتب بن زهير ، وكَم من شعر افتتح بـ :

* يا خَلِيلِي أُرَبِّمَا واستخبرا *

وكَم من شعر افتتح بـ : * يَا أَيُّهَا الرَّاكِبُ الْمَرْجِي مَطِيئَتَهُ *

وقال امرؤ القيس في مملته :

وقفا بها صحبي على مَطِيئِهِم يقولون لا تهلك أُمِّي وتحمل

فقال طرفه في مملته بيتا مماثلا له سوى أن كلمة القافية منه « وَتَجَلَّدِ » .

وكذلك القول في خطبهم تكاد تكون لهجة واحدة وأسلوبا واحدا فيما بلغنا من خطب سحبان وقس بن ساعدة . وكذلك أسجاع الكهان وهي قد اختصت بقصر الفقرات وغرابة الكلمات . إنما كان الشعرُ النَّالِبُ على كلامهم ، وكانت الخطابة بحالة ندور لندرة مقاماتها . قال عمر « كان الشعر على القوم ولم يكن لهم علم أصح منه » فأنحصر تسابق جياذ البلاغة في ميدان الكلام المنظوم ، فلما جاء القرآن ولم يكن شعرا ولا سجع كهان ، وكان من أسلوب النثر أقرب إلى الخطابة ، ابتكر للقول أساليب كثيرة بعضها تتنوع بتنوع المقاصد ، ومقاصدها بتنوع أسلوب الإنشاء ، فيها أفانين كثيرة فيجد فيه المطلع على لسان العرب بنيته ورغبته ، ولهذا قال الوليد ابن الغيرة لما استمع إلى قراءة النبي صلى الله عليه وسلم « والله ما هو بلكهن ، ما هو بزمزمته ولا سجعهم ، وقد عرفنا الشعر كله رجَّزه وهزَّجه ، وقريضه ومبسوطه ، ومقبوضه ما هو بشاعر » .

وكذلك وصفه أنيس بن جنادة النفاذ الشاعر أخو أبي ذرَّ حين انطلق إلى مكة ليسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ويأتي بخبره إلى أخيه فقال « لقد سميتُ قولَ الكهنَةِ فها هو بقولهم ، ولقد وضعتُه على أقرأء الشُّرِّ ^(١) فلم يلقتم ، وما يلتئم على لسان واحد بعدى أنه شعر » ثم أسلم . وورد مثل هذه الصفة عن عتبة بن ربيعة والنضر بن الحرث ، والظاهر أن

(١) الأقرأ جمع قرء وهو الطريق .

الشركين لما لم يجدوا بداً من إلحاق القرآن بصنف من أصناف كلامهم أَلَصَقُوهُ بأشبه الكلام به فقالوا إنه شعر تقريبا للدَّهْمَاءِ بما عهدته القوم من الكلام الجدير بالاعتبار من حيث ما فيه من دقائق الماني وأحكام الانتظام والنقوذ إلى القول ، فإنه مع بلوغه أقصى حد في فصاحة العريية ومع طول أغراضه وتفنن معانيه وكونه نثراً لا شعراً ترى أسلوبه يجري على الألسنة سلساً سهلاً لا تفاوت في فصاحة تراكيبه ، وترى حفظه أسرع من حفظ الشعر . وقد اختار العرب الشعر لتخليد أغراضهم وآدابهم لأن ما يقتضيه من الوزن يلجئ إلى التدريب على ألفاظ متوازنة فيكسبها ذلك التوازن تلاؤماً . فكون سلسلة على الألسن ، فلذلك انحصر سابق جياذ البلاغة في الكلام المنظوم ، وفول الشعراء مع ذلك متفاوتون في سلاسة الكلام مع تسامحهم في أمور كثيرة اغتفرها الناس لهم وهي المبالاة بالضرورات . بحيث لو كان لواحد من البشر أن يشكف فصاحة لما يقوله من كلام وماودا تنقيحه وتغيير نظمه بإبدال الكلمات أو بالتقديم لما حقه التأخير ، أو بالتأخير لما حقه التقديم ، أو حذف أو زيادة ، لقضى زمناً مديداً في تأليف ما يُقدَّر بسورة من متوسط سور القرآن ، ولما سلم مع ذلك من جمل يثمر فيها اللسان . ولم يدعُ مع تلك الفصاحة داع إلى ارتكاب ضرورة أو تقصير في بعض ما تقتضيه البلاغة ، فبني نظمه على فواصل وقوافٍ متقاربة فلم تفته سلاسة الشعر ولم ترزح تحت قيود الوزن ، فجاء القرآن كلاماً منتولاً ولكنه فاق في فصاحته وسلاسته على الألسنة وتوافق كلماته وتراكيبه في السلامة من أقل تنافر وثمر على الألسنة . فكان كونه من النثر داخلاً في إيجازه ، وقد اشتمل القرآن على أنواع أساليب الكلام العربي وابتكر أساليب لم يكونوا يعرفونها وإن لتلك التنوع حكمتين داخلتين في الإيجاز : أولاهما ظهور أنه من عند الله ؛ إذ قد تمارف الأبياء في كل عصر أن يظهر نبوغ نوابغهم على أساليب مختلفة كل يبيد أسلوباً أو أسلوبين . الثانية . أن يكون في ذلك زيادة التحدي للمتحدِّين به بحيث لا يستطيع أحد أن يقول إن هذا الأسلوب لم يسبق لي معالجته ولو جاءنا بأسلوب آخر لمارضته .

نرى من أعظم الأساليب التي خالف بها القرآن أساليب العرب أنه جاء في نظمه بأسلوب جامع بين مقصديه وهما : مقصد للوعظة ومقصد للتشريع ، فكان نظمه يمنح بظااهره السامعين ما يحتاجون أن يعلموه وهو في هذا النوع يشبه خطبهم ، وكان في مطاوى معانيه ما يستخرج

منه العالم الخبير أحكاماً كثيرة في التشريع والآداب وغيرها، وقد قال في الكلام على بعضه « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم » هذا من حيث ما لمائيه من العموم والإيماء إلى الملل والمقاصد وغيرها .

ومن أساليبه ما أسمىه بالتفنن وهو بداعة تنقلاته من فن إلى فن بطرائق الاعتراض والتنظير والتذليل والإتيان بالمرادفات عند التكرير تجنباً لثقل تكرير الكلم ، وكذلك الإكثار من أسلوب الالتفات للمدود من أعظم أساليب التفنن عند بلغاء العربية فهو في القرآن كثير ، ثم الرجوع إلى المقصود فيكون السامعون في نشاط متجدد بسماعه وإقبالهم عليه ، ومن أبداع أمثلة ذلك قوله « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون صم بكم عى فهم لا يرجعون . أو كصبي من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يمحلون أصابهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين . يكاذ البرن يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير » . بحيث كان أكثر أساليب القرآن من الأساليب البديعة العزيز مثلاً في شعر العرب وفي ثر بلغائهم من الخطباء وأصحاب بدائه الأجوبة . وفي هذا التفنن والتنقل مناسبات بين المتنقل منه والمتنقل إليه هي في منتهى الرقة والبداعة بحيث لا يشعر سامعه وقارؤه بانتقاله إلا عند حصوله . وذلك التفنن بما يُعين على استماع السامعين ويدفع سامة الإطالة عنهم ، فإن من أغراض القرآن استكثار أزمان قراءته كما قال تعالى « عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فتاب عليكم فافرقوا ما تيسر من القرآن » فقوله ما تيسر يقتضى الاستكثار بقدر التيسر ، وفي تناسب أقواله وتفنن أغراضه مجلبة لتلك التيسير وعون على التذكير ، نقل عن أبي بكر بن العربي أنه قال في كتابه سراج الرديين « ارتباط آي القرآن بعضها مع بعض حتى تكون كالكلمة الواحدة مُتَّسمة الماني منتظمة المباني ، علم عظيم » ونقل الزركشي عن عز الدين بن عبد السلام « المناسبة علم حسن ويشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره فإن وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط ، والقرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة ، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض » .

وقال شمس الدين محمود الأسفهانى في تفسيره نقلا من الفخر الرازى أنه قال « إن القرآن كما أنه معجز بسبب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه هو أيضا معجز بسبب ترتيبه ونظم آياته ، ولعل الذين قالوا إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك » .

إن بلاغة الكلام لا تنحصر في أحوال تراكيبه اللفظية ، بل تتجاوز إلى الكيفيات التي تؤدي بها تلك التراكيب .

فإن سكوت المتكلم البالغ في جملة سكوتا خفيفا قد يفيد من التشويق إلى ما يأتي بعده ما يفيد إيهام بعض كلامه ثم تعقبيه ببيانه ، فإذا كان من مواقع البلاغة نحو الإتيان بلفظ الاستئناف البياني ، فإن السكوت عند كلمة وتعقبها بما بعدها يجعل ما بعدها بمتلة الاستئناف البياني ، وإن لم يكن عينه ، مثاله قوله تعالى « هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى » فإن الوقف على قوله (موسى) يحدث في نفس السامع توقعا لما يبيت حديث موسى ، فإذا جاء بعده « إذ ناداه ربه » ألغى حصل البيان مع ما يحصل عند الوقف على كلمة موسى من قرينة من قرائن الكلام لأنه على سجة الالف مثل قوله طوى ، طغى ، تزكى ، ألغى .

وقد بينت عند تفسير قوله تعالى « ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين » أنك إن وقفت على كلمة « ريب » كان من قبيل إيجاز الحذف أي لا ريب في أنه الكتاب فكانت جملة « فيه هدى للمتقين » ابتداء كلام وكان مفاد حرف (في) استئصال طائر المعاندين أي إن لم يكن كله هدى فإن فيه هدى . وإن وصلت « فيه » كان من قبيل الإطناب وكان ما بعده مفيدا أن هذا الكتاب كله هدى .

ومن أساليب القرآن المدول عن تكرير اللفظ والصيغة فيما عدا المقامات التي تقتضى التكرير من تهويل ونحوه ، وما عدل فيه عن تكرير الصيغة قوله تعالى « إن تنوبا إلى الله فقد صفت قلوبكما » فجاء بلفظ قلوب مجما مع أن المخاطب امرأتان فلم يقل قلبا كما تجبنا لتمدد صيغة للثنى .

ومن ذلك قوله تعالى « وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومعمر على أزواجنا » فروى معنى ما الموصولة مرة فأتى بضمير جماعة المؤنث وهو خالصة ، وروى لفظ ما الموصولة فأتى بمحرم مذكرا مفردا .

إن العام قد يقتضى شيئين متساويين أو أشياء متساوية فيكون البليغ غيرا في أحدهما وله ذكرهما تقنتا وقد وقع في القرآن كثير من هذا :

من ذلك قوله «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا» يواوالمطف في سورة البقرة ، وقوله في الأعراف «فكلا» بفاء التفریع وكلاهما مطابق للمقام فإنه أمر ثان وهو أمر مفرع على الإسكان فيجوز أن يحكى بكل من الاعتبارين ، ومنه قوله في سورة البقرة «وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية واكلوا منها» وفي سورة الأعراف «وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية فكلوا منها» فمر مرة بادخلوا ومررة باسكنوا، وعبر مرة بواو المطف ومررة بفاء التفریع .

وهذا التخالف بين الشيئين يقصد لتلون الماني المادة حتى لا تخلو إمادتها من تجدد معنى وتفاير أسلوب ، فلا تكون إمادتها مجرد تذكير .

قال في الكشف في تفسير قوله تعالى «إن ربّي يعلم القول في السماء والأرض» في سورة الأنبياء : « ليس بواجب ان يجاء بالأكدي في كل موضع ولكن يجاء بالوكيد تارة وبالأكد أخرى كما يجاء بالحسن في موضع وبالأحسن في غيره ليفتن الكلام افتنانا . »

ومنها اتساع أدب اللغة في القرآن.. لم يكن أدب العرب السائر فيهم غير الشعر، فهو الذي يحفظ وينقل ويسير في الآفاق ، وله أسلوب خاص من انتقاء الألفاظ وإبداع الماني ، وكان غيره من الكلام هدير الملق بالحواظ ، وكان الشعر خلاصا بأغراض وأبواب معروفة أشهرها وأكثرها النسيب والحامسة والرائاء والهجاء والفخر، وأبواب أخر لم فيها شعر قليل وهي المُلح والمدح . ولم من غير الشعر الخطب ، والأمثال ، والمحاورات : فأما الخطب فكانت تنسى بانتهاء المقامات المقولة فيها فلا يحفظ من ألفاظها شيء ، وإنما يبق في السامعين التأثير بمقاصدها زمانا قليلا للعمل به فيتأثر مخاطبين بها جزئى ووقتى . وأما الأمثال فهي ألفاظ قصيرة يقصد منها الاتماظ بمواردها ، وأما المحاورات فبها عادية لا يهتمون بما تضمنته إذ ليست من الأهمية بحيث تنقل وتسير ، ومنها محاورات نواد وهي المحاورات الواقعة في المجامع العامة والمنتديات وهي التي أشار إليها لبيد بقوله :

وكثيرٌ ~~من~~ ما جمولة تُرجى نوافلها ويُخشى ذامها
غلبَ تشدُّرُ بالدُّخُولِ كاهلها .. جنُّ البديّ رواسيا أقدامها .

أَنْكَرْتُ بِأَظْهَرِهَا وَبُؤْتُ بِمَقْهَرِهَا عِنْدِي وَلَمْ يَفْخَرْ عَلَى كِرَامِهَا

وتلك مثل مجامعهم عند الملوك وفي مقامات المفاخرات وهي نادرة الوقوع قليلة السيران وحيدة الفرض؛ إذ لا تعدو الفاخر والمبالغات فلا يحفظ منها إلا ما فيه نكتة أو ملححة أو فقرات مسجوعة مثل خطاب امرئ القيس مع شيوخ بني أسد .

جاء القرآن بأسلوب في الأدب غض جديد صالح لكل القول ، متفنن إلى أفانين أغراض الحياة كلها معط لكل فن ما يليق به من المعاني والألفاظ واللهجة : تتضمن المحاورة والخطابة والجدل والأمثال (أى الكلم الجوامع) والقصص والتوصيف والرواية .

وكان لفصاحة ألفاظه وتناسبها في تراكيبه وترتيبه على ابتكار أسلوب الفواصل المعجبية المتماثلة في الأسماع وإن لم تكن متماثلة الحروف في الأسجاع ، كان لذلك سريع العلوق بالخواص خفيف الانتقال والسير في القبايل ، مع كون مادته ولحنته هي الحقيقة دون المبالغات الكاذبة والمفاخرات الزعومة ، فكان بذلك له سؤلة الحق وروعة لاسميه ، وذلك تأثير روحاني وليس بلفظي ولا معنوي .

وقد رأيت المحسنات في البديع جاءت في القرآن أكثر مما جاءت في شعر العرب ، وخاصة الجناس كقوله « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » .
والطباق كقوله « كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّيْرِ »
وقد ألف ابن أبي الإصبع كتابا في بديع القرآن .

وصار - لهيئته تراء - أدبا جديدا غضا ومتناولا لكل الطبقات .
وكان لبلاغته وتناسقه نافذ الوصول إلى القلوب حتى وصفوه بالسَّخَرِ وبالشَّعْر « أم يقولون شاعر تتربص به ريب المتنون » .

مُبْتَكِرَاتُ الْقُرْآنِ

هذا وللقُرْآنِ مبتكرات تميز بها: نظمها عن بقية كلام العرب .

فإنها أنه جاء على أسلوب يخالف الشعر لا محالة وقد نبه عليه العلماء للتقدمون . وأنا أضمر إلى ذلك أن أسلوبه يخالف أسلوب الخطابة بمض المخالفة ، بل جاء بطريقة كتابية يُقصد حفظه وتلاوته ، وذلك من وجوه إيجازه إذ كان نظمها على طريقة مبتكرة ليس فيها اتباع لطرائقها القديمة في الكلام .

وأعدُّ من ذلك أنه جاء بالجلّ الذالة على معان مفيدة محررة شأنَ الجمل العلمية والتواحد التشريعية ، فلم يأت بعمومات شأنها التخصيص غيرَ مخصوصة ، ولا بطلقات تستحق التقييد غيرَ مقيدة ، كما كان يفعل العرب لقلة أكتراثهم بالأحوال القليلة والأفراد النادرة . مثاله قوله تعالى « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غيرَ أُولِي الضَّرَرِ والمجاهدون » وقوله « وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن اتَّبَعَ هَوَاهُ بَنِيهِ هُدًى مِنْ اللَّهِ » فيبين أن الهوى قد يكون محمودا إذا كان هوى المرء من هدى ، وقوله « إِنْ الْإِنْسَانُ لِرَفْسٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا » .

ومنها أن جاء على أسلوب التقسيم والتسوير وهي سنة جديدة في الكلام العربي أدخل بها عليه طريقة التبوب والتصنيف وقد أوماً إليها في الكشف إيماء .

ومنها الأسلوب القصصي في حكاية أحوال النعم والمذاب في الآخرة ، وفي تمثيل الأحوال ، وقد كان لذلك تأثير عظيم على نفوس العرب إذ كان فن القصص مفقودا من أدب العربية إلا نادرا ، كان في بعض الشعر كأميات النابتة في الحَيَّةِ التي قتلت الرجل وعاهدت أخاه وغدر بها ، فلما جاء القرآن بالأوصاف بُهِت به العربُ كما في سورة الأعراف من وصف أهل الجنة وأهل النار وأهل الأعراف « وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ » إلخ وفي سورة الحديد « فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورِ » الآيات .

ومما يتبع هذا أن القرآن يتصرف في حكاية أقوال الحكماء فيصوغها على ما يقتضيه أسلوب إيجازه لا على الصيغة التي صدرت فيها ، فهو إذا حكى أقوالا غير عربية صاغ مدلولها في صيغة تبلغ حد الإيجاز بالعربية ، وإذا حكى أقوالا عربية تصرف فيها تصرفا يناسب أسلوب المعبر مثل ما يحكي عن السرب فإنه لا يلتزم حكاية الفاظهم بل يحكي

حاصل كلامهم ، وللعرب في حكاية الأقوال اتساع مداره على الاحاطة بالمعنى دون التزام الألفاظ ، فالإيجاز الثابت للأقوال المحكية في القرآن هو إيجاز للقرآن لا للأقوال المحكية . ومن هذا القبيل حكاية الأسماء الواقعة في القصص فإن القرآن يغيرها إلى ما يناسب حسن مواقعها في الكلام من الفصاحة مثل تغيير شاول إلى طالوت ، وتغيير اسم تارح إلى إبراهيم إلى آزر .

وكذلك التمثيل فقد كان في أدب العرب الأمثال وهي حكاية أحوال مرموز لها بتلك الجمل البليغة التي قيلت فيها أو قيلت لها السمة بالأمثال، فكانت تلك الجمل مشيرة إلى تلك الأحوال ، إلا أنها لما تداولتها الألسن في الاستعمال وطال عليها الأمد نُسيت الأحوال التي وردت فيها ولم يبق للأذهان عند النطق بها إلا الشهور بمنازيتها التي تقال لأجلها . أما القرآن فقد أوضح الأمثال وأبدع تركيبها كقوله تعالى « مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ » وقوله « وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَخُطِّفَهُ الطُّيرُ أَوْ هَوِيَ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ » وقوله « وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيمَةٍ يُحْسِبُ الظَّالِمَانُ - إِلَى قَوْلِهِ - فَالَهُ مِنْ نَوْءٍ » وقوله « وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفْتِهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِيَالِقِهِ » . لم يلزم القرآن أسلوبا واحدا ، واختلفت سورته وتفتتت ، فساد تكون لكل سورة لهجة خاصة ، فإن بعضها ببي على فواصل وبعضها ليس كذلك . وكذلك فواتحها منها ما افتتح بالاحتفال كالجد ، وبأيها الذين آمنوا ، وآلم ذلك الكتاب ، وهي قريب مما نعر عنه في صناعة الإنشاء بالمقدمات . ومنها ما افتتح بالهجوم على النرض من أول الأمر نحو « الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالُهُمْ » و « بَرَاءةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ » .

ومن أبدع الأساليب في كلام العرب الإيجاز وهو مُتَيَّاقُهُمْ وغاية تبارى إليها فصحاؤهم ، وقد جاء القرآن بأبدعه إذ كان - مع ما فيه من الإيجاز البين في علم الماني - فيه إيجاز عظيم آخر وهو صلاحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا يتناقضها اللفظ ، فبعض تلك الاحتمالات مما يمكن اجتماعه ، وبعضها وإن كان فرض واحد منه يمنع من فرض آخر فتجريك الأذهان إليه وإخطاره بها يكفي في حصول المقصد من التذكير به للاهتمام أو الانتهاء . وقد أشرنا إلى هذا في المقدمة التاسعة .

ولولا إيجاز القرآن لكان أداء ما يتضمنه من المعاني في أضعاف مقدار القرآن ، وأسارر التنزيل ورموزه في كل باب بالغة من اللطف والخفاء حدًا يذق من تقطن العالم ويزيد عن تبصره ، ولا ينبشك مثل خبير .

إنك تجد في كثير من تراكيب القرآن حذفًا ولكنك لا تفر على حذف يخلو الكلام من دليل عليه من لفظ أو سياق ، زيادة على جملة المعاني الكثيرة في الكلام القليل ، قال في الكشف في سورة المدثر « الحذف والاختصار هو نهج التنزيل » قال بمض بطارقة الروم لعمر بن الخطأب لما سمع قوله تعالى « ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون » . « قد جمع الله في هذه الآية ما أنزل على عيسى من أحوال الدنيا والآخرة » ومن ذلك قوله تعالى « وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه » الآية ، جمع بين أمرين ونهيين وبشارتين ، ومن ذلك قوله « ولكم في القصص حياة » مقابلاً أوجز كلام عرف عندهم وهو « القتل أنقى للقتل » ، ومن ذلك قوله تعالى « وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي » ولقد بسط السكاكي في المفتاح آخر قسم البيان نموذجاً مما اشتملت عليه هذه الآية من البلاغة والفصاحة ، وتصدى أبو بكر الباقلاني في كتابه المسمى إيجاز القرآن إلى بيان ما في سورة النمل من الخصاص خارج إليهما .

وأعد من أنواع إيجازه إيجاز الحذف مع عدم الالتباس ، وكثر ذلك في حذف القول ، ومن أبدع الحذف قوله تعالى « في جنات يتساءلون من المجرمين ما سلككم في سقر » أى يتذاكرون شأن المجرمين فيقول من علموا شأنهم سألناهم فقلنا ما سلككم في سقر . قال في الكشف قوله ما سلككم في سقر ليس ببيان للتساؤل عنهم وإنما هو حكاية قول المسؤولين ، أى أن المسؤولين يقولون للسائلين قلنا لهم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين اه . ومنه حذف المضاف كثيراً كقوله تعالى « ولكن البر من آمن بالله » . وحذف الجمل التي يدل الكلام على تقديرها نحو قوله تعالى « وأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانلق » إذ التقدير فاضرب فانلق . ومن ذلك الإخبار عن أمر خاص بغير بعمة وغيره لتحصل فوائد : فائدة الحكم العام ، وفائدة الحكم الخاص ، وفائدة أن هذا المحكوم عليه بالحكم الخاص هو من جنس ذلك المحكوم عليه بالحكم العام .

وقد تبعت أساليب من أساليب نظم الكلام في القرآن فوجدتها مما لا عهد بمثلها في

كلام العرب ، مثال ذلك قوله تعالى « قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم آيات الله مبینات » فإبدال رسولا من ذكرا يفيد أن هذا الذكر ذكر هذا الرسول ، وأن مجيء الرسول هو ذكر لهم ، وأن وصفه بقوله يتلو عليكم آيات الله يفيد أن الآيات ذكركم . ونظير هذا قوله « حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة » الآية وليس اللقاع بسامح لإيراد عديد الأمثلة من هذا . ولعله يأتي في أثناء التفسير .

ومن بديع الإيجاز في القرآن وأكثره ما يسعى بالتضمن ، وهو يرجع إلى إيجاز الحذف ، والتضمن أن يضم الفعل أو الوصف معنى فعل أو وصف آخر ويشار إلى المعنى المضمن بذكر ما هو من متعلقاته من حرف أو معمول فيحصل في الجملة معنيان .

ومن هذا الباب ما اشتمل عليه من الجمل الجارية مجرى الأمثال ، وهذا باب من أبواب البلاغة بادر في كلام بلغاء العرب ، وهو الذي لأجله عدت قصيدة زهير في الملقات فجاء في القرآن ما يفوق ذلك كقوله تعالى « عَلَّ كُلٌّ يَمْعَلُ عَلَى شَأْنِ كَلْبِهِ » وقوله « طاعة معروفة » وقوله « ادْفَعْ بِالْيَدِ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ » .

وسلك القرآن مسلك الإطناب لأغراض من البلاغة ومن أهم مقامات الإطناب مقام توصيف الأحوال التي يراد بتفصيل وصفها إدخال الروح في قلب السامع وهذه طريقة عربية في مثل هذا كقول ابن زبابة :

نُبِئْتُ عَمْرًا غَارِزًا رَأْسَهُ فِي سِنَةٍ يُوعِدُ أَخْوَالَهُ
فَنَ آيَاتِ الْقُرْآنِ فِي مِثْلِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى « كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَقِيلَ لِمَنْ رَاقٍ وَظَنَ
أَنَّهُ الْفَرَّاقُ وَالتَّخَفَّى السَّاقُ بِالسَّاقِ » وقوله « فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْخُلُقُومَ وَأَنْتُمْ حِينْظِرُونَ
تَنْظُرُونَ » وقوله « مُطِيعِينَ مُقْنِي رُؤُسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ » .

ومن أساليب القرآن التفرد بها التي أغفل المفسرون اعتبارها أنه يرد فيه استعمال اللفظ المشترك في معنيين أو ممان إذا صلح المقام بحسب اللغة العربية لإرادة ما يصلح منها ، واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي إذا صلح المقام لإرادتهما ، وبذلك تكثر معاني الكلام مع الإيجاز وهذا من آثار كونه معجزة خارقة لمادة كلام البشر ودلالة على أنه منزل من لدن المليم بكل شيء والقدير عليه . وقد نبهنا على ذلك وحققناه في المقدمة التاسعة . ومن

أساليبه الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف حروفها أو اختلاف حركات حروفها وهو من أسباب اختلاف كثير من القراءات مثل « وجعلوا الملائكة الذين هم عند الرحمن إناثا » قرئ عند بالنون دون ألف وقرئ مبيد بالوحدة وألف بمدها ، ومثل « إذا قومك منه يصدون » بضم الصاد وكسرها .

وقد أشرنا إلى ذلك في المقدمة السادسة .

واعلم أن مما يندرج تحت جهة الأسلوب ما سماه أئمة نقد الأدب بالجزالة ، وما سمّوه بالرقة ويتناول لكل منهما مقاماته وهما راجعتان إلى معاني الكلام ، ولا تخلو سورة من القرآن من تكرر هذين الأسلوبين ، وكل منهما بالغ غايته في موقعه ، فبينما نسمعه يقول « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم » ويقول « يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضميما » إذ نسمعه يقول « فإن أعرضوا فقل أُنذِرْكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عادٍ وثمود » قال عياض في الثنا : إن عتبة بن ربيعة لما سمع هذه الآية أمسك بيده على فم النبي صلى الله عليه وسلم وقال له : ناشدتك الله والرحيم إلا ما كَفَفْتَ .

عادات القرآن

يحق على المفسر أن يتعرف عادات القرآن من نظمته وكَلِمِهِ . وقد تعرض بمض السلف لشيء منها ، فمن ابن عباس : كل كس في القرآن فالمراد بها الجر . وذكر ذلك الطبري من الضحاك أيضا .

وفي صحيح البخاري في تفسير سورة الأتقال قال ابن عيينة : ما سمى الله مطرا في القرآن إلا عذابا ، وتسميه الرب النيث كما قال تعالى « وهو الذي ينزل النيث من بعد ما قنطوا » . وعن ابن عباس أن كل ما جاء من يا أيها الناس فالتقصود به أهل مكة للمشركون . وقال الجاحظ في البيان « وفي القرآن معان لا تكاد تفتقر ، مثل الصلاة والزكاة ، والجوع والخوف ، والجنة والنار ، والرغبة والإهية ، والمهاجرين والأنصار ، والجن والإنس » قلت : والنفع والضر ، والسماء والأرض .

وذكر صاحب الكشف ونفر الدين الرازي أن من عادة القرآن أنه ما جاء بوعيد إلا أعقبه بوعد ، وما جاء بنذارة إلا أعقبها بيشارة . ويكون ذلك بأسلوب الاستطراد والاعتراض للناسبة التضاد ، ورأيت منه قليلا في شعر العرب كقول لبيد :

فانقطع لبانة من تمرّض وصله فلتشرّ واصيل خلة صرّامها
وأحبّ الجامل بالجزيل وصرمه باقي إذا ظلمت وزاغ رقامها .

وفي الكشف في تفسير قوله تعالى « فأقبل بعضهم على بعض يتسألون قال قائل منهم إنى كان لى قرين » الآية : « جيء به ماضيا على عادة الله في أخباره . » وقال نفر الدين في تفسير قوله تعالى « يومَ يَجْمَعُ اللهُ الرّسلَ » من سورة المائدة : « عادة هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف أنبأها إما بالإلهيات وإما بشرح أحوال الأنبياء وأحوال القيامة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع . »

وقد استقرتُ بجهدى عادات كثيرة في اصطلاح القرآن سأذكرها في مواضعها ، ومنها أن كلمة هؤلاء إذا لم يرد بعدها عطف بيان يبين المشار إليهم فإنها يراد بها المشركون من أهل مكة كقوله تعالى « بل تمتع هؤلاء وآياهم » وقوله « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين » وقد استوعب أبو البقاء الكفوى في كتاب الكليات في أوائل أبوابه كليات مما ورد في القرآن من معاني الكلمات ، وفي الالتقان للسيوطى شيء من ذلك .

وقد استقرتُ أنا من أساليب القرآن أنه إذا حكى المحاورات والمجاوبات حكاها بلفظ قال دون حروف عطف ، إلا إذا انتقل من محاوراة إلى أخرى ، انظر قوله تعالى « وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا اتّجملُ فيها من يُفسد فيها » إلى قوله « أنبئهم باسمائهم » .

وأما الجهة الثالثة من جهات الإعجاز وهي ما أودعته من المعاني الحكيمية والإشارات العلمية فاعلموا أن العرب لم يكن لهم علم سوى الشعر وما تضمنته من الأخبار : قال عمر بن الخطاب « كان الشعر علم القوم ولم يكن لهم علم أصح منه » .

إن العلم نوعان علم اصطلاحى وعلم حقيقى، فأما الاصطلاحى فهو ما تواضع الناس فى عصر من الأصمار على أن صاحبه يعد فى صف العلماء، وهذا قد يتغير بتغير المصور ويختلف باختلاف الأمم والأقطار، وهذا النوع لا تنحوا عنه أمة.

وأما العلم الحقيقى فهو معرفة ما بمعرفة كمال الإنسان، وما به يبلغ إلى ذروة المعارف وإدراك الحقائق النافعة عاجلا وأجلا، وكلا العلمين كمال إنسانى ووسيلة لسيادة أصحابه على أهل زمانهم، وبين العلمين عموم وخصوص من وجه. وهذه الجهة خلاها كلام فصحاء العرب، لأن أغراض شعرهم كانت لاتعدو وصف المشاهدات والتخييلات والافتراضات المختلفة ولا تحوم حول تقرير الحقائق وفصائل الأخلاق التى هى أغراض القرآن، ولم يقل إلا صدقا كما أشار إليه نجر الدين الرازى.

وقد اشتمل القرآن على النوعين، فأما النوع الأول فتناوله قريب لا يحتاج إلى كد فكر ولا يقتضى نظرا فإن مبلغ العلم عندهم يؤمذ علوم أهل الكتاب وبمعرفة الشرائع والأحكام وقصص الأنبياء والأمم وأخبار العالم، وقد أشار إلى هذا القرآن بقوله «وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتممه واتقوا له لعلكم ترحمون أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبيلنا وإن كنا عن دراستهم لنأفلين أو تقولوا لو أننا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة» وقال «تلك من أنباء النبي نوحيا إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا» ونحو هذا من حاجة أهل الكتاب.

ولعل هذا هو الذى عناه فياض بقوله فى الشفاء «ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الدائرة مما كان لا يعلم القصة منه إلا الفذ من أحبار أهل الكتاب الذى قضى عمره فى تعليم ذلك فيورده النبى صلى الله عليه وسلم على وجهه فيعترف العالم بذلك بصحته وصدقه كخبير موسى مع الخضر، ويوسف وإخوته، وأصحاب الكهف، وذى القرنين، ولقمان» الخ كلامه، وإن كان هو قد ساقه فى غير مساقنا بل جاء به دليلا على الإعجاز من حيث علمه به صلى الله عليه وسلم مع ثبوت الأئمة، ومن حيث عماجته بإيام بذلك. فأما إذا أردنا عد هذا الوجه فى نسق وجوه الإعجاز فنلك فيما نرى من جهة أن العرب لم يكن أنبيهم مشتملا على التاريخ إلا بإشارات نادرة، كقولهم درع عادبة، ورمح يزنية،

وقول شاعرهم : * أحلامُ عاد وأجسامُ مُطهرَّة * وقول آخر :
 تراه يُطوِّفُ الآفاقَ حرصاً لِيَأْكُلَ رَأْسَ لُقْمَانَ بْنِ عاد

ولكنهم لا يأنهون بذكر قصص الأمم التي هي مواضع العبرة ، فجاء القرآن بالكثير من ذلك تفصيلاً كقوله «وَإِذْ كَرُّوا أَخَاهُ عَادٍ إِذْ أُنذِرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْثَانِ» وكقوله «قُلْ أُنذِرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَنُوحٍ» ولهذا يقر في القرآن التعرض إلى تفاصيل أخبار العرب لأن ذلك أمر مقرر عندهم معلوم لديهم، وإنما ذكر قليل منه على وجه الإجمال على معنى العبرة والموعظة بخبر عاد ونوح وقوم تبع، كما أشرنا إليه في المقدمة السابقة في قصص القرآن.

وأما النوع الثاني من إعجازه العلمي فهو ينقسم إلى قسمين: قسم يكتفي لإدراكه فهمه وسمعه، وقسم يحتاج إدراك وجه إعجازه إلى العلم بقواعد العلوم فينبليج للناس شيئاً فشيئاً انبلاج أضواء الفجر على حسب مبالغ الفهم وتطورات العلوم ، وكلا القسمين دليل على أنه من عند الله لأنه جاء به أمي في موضع لم يبالغ أهله دقائق العلوم، والجاهل به ثاوٍ بينهم لم يفارقهم. وقد أشار القرآن إلى هذه الجهة من الإعجاز بقوله تعالى في سورة القصص «قل فاتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يقيمون أهواءهم» ثم إنه ما كان قصاره مشاركة أهل العلوم في علومهم الحاضرة ، حتى ارتقى إلى ما لم يألوه ونجاوز ما درسه والقوه .

قال ابن عرفة عند قوله تعالى «تولج الليل في النهار» في سورة آل عمران: «كان بعضهم يقول إن القرآن يشتمل على ألفاظ يفهمها العوام وألفاظ يفهمها الخواص وعلى ما يفهمه الفريقان ومنه هذه الآية فإن الإيلاج يشمل الأيام التي لا يدركها إلا الخواص والفصول التي يدركها سائر العوام» أقول : وكذلك قوله تعالى «أن السواوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما» .

فن طرق إعجازه العلمية أنه دعا للنظر والاستدلال، قال في الشفاء «ومنها جملة لعلوم ومعارف لم تمهد للعرب، ولا يحيط بها أحد من علماء الأمم، ولا يشتمل عليها كتاب من كتبهم فجمع فيه من بيان علم الشرائع، والتنبية على طرق الحججة العقلية، والرد على فرق (٨ / ١ - التحرير)

الأمم يراهم قوية وأدلة كقوله: «لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا» وقوله: «أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم» .

ولقد فتح الأعين إلى فضائل العلوم بأن شبه العلم بالنور وبالحياة كقوله « لتندر من كان حيا » وقوله « يُخْرِجُهُم مِنَ الظلمات إلى النور » وقال «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون» وقال « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .

وهذا النوع من الإعجاز هو الذى خالف به القرآن أساليب الشعر وأغراضه خالفة واضحة. وهذا الشاطبي قال في الموافقات: « إن القرآن لا تحمّل معانيه ولا يتأول إلا على ما هو متعارف عند العرب » ولعل هذا الكلام صدر منه في التفسير من مشكلات في مطاعن المحدثين اقتصادا في البحث وإبقاء على تيسر الوقت ، وإلا فكيف ينفي إعجاز القرآن لأهل كل المصور ، وكيف يقصر إدراك إعجازه بمد عصر العرب على الاستدلال بمعجز أهل زمانه إذ عجزوا عن ممارسته ، وإذن نحن نسلم لهم التفوق في البلاغة والفصاحة ، فهذا إعجاز إقناعي بمعجز أهل عصر واحد ولا يفيد أهل كل عصر إدراك طائفة منهم لإعجاز القرآن . وقد بينت نقض كلام الشاطبي في أواخر المقدمة الرابعة . وقد بدت لي حجة تتعلق هذه الجهة الثالثة بالإعجاز ودوامه وعمومه وهى قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح « ما من الأنبياء نبي إلا أوتي - أو أعطى - من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذى أوتيت وحيا أوحاه الله إلى وإني أرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة » فيه نكتتان غفل عنهما شارحوه : الأولى أن قوله ما مثله آمن عليه البشر اقتضى أن كل نبي جاء بمعجزة هى إعجاز في أمر خاص كأن قومه أعجب به وأعجز عنه فيؤمنون على مثل تلك المعجزة . ومعنى آمن عليه أى لأجله وعلى شرطه ، كما تقول على هذا يكون مملنا أو اجتماعنا ، الثانية أن قوله وإتما كان الذى أوتيت وحيا اقتضى أن ليست معجزة من قبيل الأفعال كما كانت معجزات الرسل الأولين أفعالا لا أقوالا ، كقلب الصمّا وفتح الجار الماء من الحجر ، وإبراء الأكمه والأبرص ، بل كانت معجزة ما فى القرآن من دلالة على عجز البشر عن الإتيان بمثله من جتى اللفظ والمعنى ، وبذلك يمكن أن يؤمن به كل من يشئ إدراك ذلك من البشر ويتدبره ويفصح عن ذلك تقييده بقوله: فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا إذ قد عطف بالفاء المؤذنة بالترتيب ، فالناسبة بين كونه أوتي وحيا وبين كونه يَرَجُو أن يكون

أكثرهم تابعا لا تنجلي إلا إذا كانت المعجزة سالحة لجميع الأزمان حتى يكون الذين يتدنون لديه لأجل معجزته أمما كثيرين على اختلاف قرائحهم فيكون هو أكثر الأنبياء تابعا لا محالة ، وقد تحقق ذلك لأن المعنى بالتابع التابع له في حقائق الدين الحق لا اتباع الادعاء والانتساب بالقول . ولعل الرجاء متوجه إلى كونه أكثر من جميعهم تابعا أى أكثر أتباعا من أتباع جميع الأنبياء كلهم ، وقد أغفل بيان وجه التفريع في هذا اللفظ النبوى البليغ .

وهذه الجهة من الإعجاز إنما تثبت للقرآن بمجموعه أى مجموع هذا الكتاب إذ ليست كل آية من آياته ولا كل سورة من سوره بمشتملة على هذا النوع من الإعجاز ، ولذلك فهو إعجاز حاصل من القرآن وغير حاصل به التحدى إلا إشارة نحو قوله « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » .

وإعجازه من هذه الجهة للعرب ظاهر : إذ لا قبل لهم بتلك العلوم كما قال الله تعالى « ما كُنتَ تملِكُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا » ، وإعجازه لامة الناس أن تجيء تلك العلوم من رجل نشأ أميا في قوم أميين ، وإعجازه لأهل الكتاب خاصة إذ كان يُنبئهم بعلوم دينهم مع كونه أميا ، ولا قبل لهم بأن يدعوا أنهم علموه لأنه كان يبرأى من قومه في مكة بعيدا عن أهل الكتاب الذين كان مستقرهم بقرى النضير وقرينة وخيبر وتبء وبلاد فلسطين ، ولأنه جاء بنسخ دين اليهودية والنصرانية ، والإنحاء على اليهود والنصارى في تحريفهم فلو كان قد تعلم منهم لأهلنوا ذلك وسجلوا عليه أنه عقيم حق التعليم .

وأما الجهة الرابعة وهى الإخبار بالنبىيات فقد اقتفينا أثر من سلفنا ممن عد ذلك من وجوه الإعجاز اعتدادا منا بأنه من دلائل كون القرآن منزلا من عند الله ، وإن كان ذلك ليس له مزيد تملق ينظم القرآن ودلائل فصاحته وبلاغته على المسانى العليا ، ولا هو كثير فى القرآن ، وسيأتى التنبيه على جزئيات هذا النوع فى تضاعيف هذا التفسير إن شاء الله . وقد جاء كثير من آيات القرآن بذلك منها قوله « أَلَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ » الآية روى الترمذى فى تفسيرها عن ابن عباس قال كان المشركون يحبون أن يظهر أهل فارس على الروم لأنهم وإياهم أهل أوثان ، وكان المسلمون يحبون أن يظهر الروم لأنهم أهل كتاب فذكره أبو بكر رسول الله فنزل قوله تعالى « أَلَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ فِى أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِى بَعْضِ سِنِينَ » فخرج أبو بكر يصيح بها فى نواحي مكة ، فقال له ناس من قريش أفلا نراهنك على

ذلك؟ قال بلى وذلك قبل تحريم الرهان ، فلما كانت السنة السابعة ظهرت الروم على فارس وأسلم عند ذلك كثير من قريش . وقوله « وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا » وقوله « لَتَرَنَّ كَيْبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ » فإحداث بعد ذلك من المراكب منبأً به في هذه الآية . وقوله « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » نزلت قبل فتح مكة بعامين . وقوله « لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ » . وأعلن ذلك الإعجاز بالتحديث به في قوله تعالى في شأن القرآن « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ » إلى قوله - « وَلَنْ تَقْعَلُوا » نسجل أنهم لا يفعلون ذلك أبداً وكذلك كان ، كما بيناه أنفاً في الجهة الثالثة .

وكأنك بعد ما قررناه في هذه المقدمة قد ضرت قدراً على الحكم فيما اختلف فيه أئمة علم الكلام من إعجاز القرآن للعرب هل كان بما بلغه من منتهى الفصاحة والبلاغة وحسن النظم وما احتوى عليه من النكت والخصوصيات التي لا تقفُ بها عتبة ، ويزيدها النظر مع طول الزمان جنة ، فلا تخطر ببال ناظر من المصور الآتية نكتة أو خصوصية إلا وجد آيات القرآن تتحملها بحيث لا يمكن إبداع ذلك في كلام إلا لَمَلَامَ النيوب وهو مذهب المحققين ، أو كان الإعجاز بصرف الله تعالى مشركي العرب عن الإتيان بمثله وأنه لولا أن الله سلبهم القدرة على ذلك لأمكن أن يأتوا بمثله لأنه مما يدخل تحت مقدور البشر ، ونسب هذا إلى أبي الحسن الأشعري وهو منقول في شرح التنفرائي على الفتاح عن الظلام وطائفة من المعتزلة ، ويسمى مذهب أهل الصرفة ، وهو الذي قال به ابن حزم في كتابه في الملل والنحل .

والأول هو الوجه الذي اعتمده أبو بكر الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن ، وأبطل ما عده بما لا حاجة إلى التطويل به ، وعلى اعتباره دون أئمة العربية علم البلاغة ، وقصدوا من ذلك تقريب إعجاز القرآن على التفصيل دون الاجمال ، فجاءوا بما يناسب الكامل من دلائل الكمال .

سُورَةُ الْفَاتِحَةِ

سورة الفاتحة من السور ذات الأسماء الكثيرة : أنها صاحب الإتيان إلى ثيف وعشرين بين ألقاب وصفات جرت على ألسنة القراء من عهد السلف، ولم يثبت في السنة الصحيحة والأثور من أسمائها إلا فاتحة الكتاب ، والسبع المثاني ، وأم القرآن ، وأوام الكتاب ، فلنقتصر على بيان هذه الأسماء الثلاثة .

فأما تسميتها فاتحة الكتاب فقد ثبتت في السنة في أحاديث كثيرة منها قول النبي صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » ، وفاتحة مشتقة من الفتح وهو إزالة حاجز عن مكان مقصود ولوجه فصيفتها تقتضي أن موصوفها شيء زيل حاجزا ، وليس مستعملا في حقيقته بل مستعملا في معنى أول الشيء تشبها للأول بالفاتح لأن الفاتح للباب هو أول من يدخل ، ففيل الفاتحة في الأصل مصدر بمعنى الفتح كالكتابة بمعنى الكذب ، والباقية بمعنى البقاء في قوله تعالى : «فهل ترى لهم من باقية» وكذلك الطاغية في قوله تعالى : «فأما نمود فأهلكوا بالطاغية» (في قول ابن عباس أي بطغيانهم) . والحاظنة بمعنى الخطأ والحاقة بمعنى الحق . وإنما سمي أول الشيء بالفاتحة إما تسميةً للفعل بالمصدر الآتي على وزن فاعلة لأن الفتح يتعلق بأول أجزاء الفعل ففيه يظهر مبدأ المصدر ، وإما على اعتبار الفاتحة اسم فاعل ثم جعلت اسما لأول الشيء؛ إذ بذلك الأول يتعلق الفتح بالمجموع فهو كالباعث على الفتح، فالأصل فاتح الكتاب ، وأدخلت عليه هاء التأنيث دلالة على النقل من الوصفية إلى الاسمية أي إلى معاملة الصفة معاملة الاسم في الدلالة على ذات معينة لا على ذي وصف ، مثل الغائبة في قوله تعالى « وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين» ومثل العافية والماقية قال التفتراني في شرح الكشاف : « ولعدم اختصاص الفاتحة والحاقة بالسورة ونحوها كانت التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية وليست لتأنيث الموصوف في الأصل ، بمعنى أنهم يقولون فاتحة وخاتمة دائما لا في خصوص جريانه على موصوف مؤنث كالسورة والقطعة ، وذلك كقولهم فلان خاتمة العلماء ، وكقول الحريري في المقامة الأولى « أدننى خاتمة المطاف ، وهذا نسى فاتحة الألفاظ »

وأياماً ما كان ففاتحة وصفٌ وُصِفَ به مبدأ القرآن وهو مل معاملة الأسماء الجنسية ، ثم أضيف إلى الكتاب ثم صار هذا المركب علماً بالعلية على هذه السورة .
ومعنى فتحها الكتاب أنها جعلت أول القرآن لمن يريد أن يقرأ القرآن من أوله فتكون فاتحةً بالجل النبوى فى ترتيب السور ، وقيل لأنها أول ما نزل وهو ضعيف لما ثبت فى الصحيح واستفاض أن أول ما أنزل سورة اقرأ باسم ربك ، وهذا مما لا يبنى أن يتردد فيه . فالذى نجزم به أن سورة الفاتحة بعد أن نزلت أمر الله رسوله أن يجعلها أول ما يقرأ فى تلاوته .

وإضافة سورة إلى فاتحة الكتاب فى قولهم سورة فاتحة الكتاب من إضافة العام إلى الخاص باعتبار فاتحة الكتاب علماً على المقدار المخصوص من الآيات من الحمد لله إلى الضالين ، بخلاف إضافة سورة إلى ما أضيفت إليه فى بقية سور القرآن فإنها على حذف مضاف أى سورة ذكر كذا ، وإضافة العام إلى الخاص وردت فى كلام العرب مثل قولهم شجر الأراك ويوم الأحد وعلم الفقه ، وزاها قبيحة ليقال فائل إنسان زيد ، وذلك باء لمن له أدنى ذوق إلا أن علماء العربية لم يفصحوا عن وجه الفرق بين ما هو مقبول من هذه الإضافة وبين ما هو قبيح فكان حقاً أن أبين وجهه : وذلك أن إضافة العام إلى الخاص تحسن إذا كان المضاف والمضاف إليه اسمى جنس وأولها أهم من الثانى ، فهناك يجوز التوسع بإضافة الأهم إلى الأخص إضافة مقصوداً منها الاختصار ، ثم تُكسبها غلبة الاستعمال قبولاً نحو قولهم شجر الأراك ، عوضاً عن أن يقولوا الشجر الذى هو الأراك ، ويوم الأحد عوضاً عن أن يقولوا يوم هو الأحد وقد يكون ذلك جائزاً غير مقبول لأنه لم يشع فى الاستعمال كما لو قلت حيوان الإنسان ؛ فأما إذا كان أحد المتضامنين غير اسم جنس فالإضافة فى مثله ممتنة فلا يقال إنسان زيد ولهذا جعل قولُ الناس « شهر رمضان » علماً على الشهر المعروف بناء على أن لفظ رمضان خاص بالشهر المعروف لا يحتمل معنى آخر ، فتبين أن يكون ذكر كلمة شهر منه قبيحاً لعدم الفائدة منه لولا أنه شاع حتى صار مجموع المركب الإضافى علماً على ذلك الشهر .

ويصح عندي أن تكون إضافة السورة إلى فاتحة الكتاب من إضافة الوصف إلى الصفة ، كقولهم مسجد الجامع ، وعشاء الآخرة ، أى سورة موصوفة بأنها فاتحة الكتاب

فتكون الإضافة بيانية، ولم يعملوا لها اسماً استثناء بالوصف، كما يقول المؤلفون مقدمة أو باب بلا ترجمة ثم يقولون باب جامع مثلاً، ثم يضيفونه فيقولون باب جامع الصلاة .
وأما إضافة فاتحة إلى الكتاب فإضافة حقيقية باعتبار أن المراد من الكتاب بقيته
عدا السورة المسماة الفاتحة ، كما تقول : خطبة التأليف ، ودياجة التقليد .

وأما تسميتها أم القرآن وأم الكتاب فقد ثبتت في السنة، من ذلك ما في صحيح البخاري في كتاب الطب أن أبا سعيد الخدري رَقَى مَلْدُوغاً فجعل يقرأ عليه بأم القرآن، وفي الحديث قصة، ووجه تسميتها أم القرآن أن الأم يطلق على أصل الشيء ومنشئه، وفي الحديث الصحيح قال النبي صلى الله عليه وسلم : كل صلاة لم يُقرأ فيها بأم القرآن فهي خِدَاجٌ (أى منقوصة مخدوجة) . وقد ذكروا تسمية الفاتحة أم القرآن وجوها ثلاثة : أحدها أنها مبدؤه ومفتتحه فكأنها أصله ومنشؤه، يبنى أن افتتاحه الذي هو وجود أول أجزاء القرآن قد ظهر فيها فجعلت كالأم للولد في أنها الأصل وللنشأ فيكون أم القرآن تشبيها بالأم التي هي منشأ الولد لمشابقتها بالنشأ من حيث ابتداء الظهور والوجود . الثاني أنها تشتمل محتوياتها على أنواع مقاصد القرآن وهي ثلاثة أنواع : الثناء على الله ثناء جامعاً لوصفه بجميع الحماد وتنزيهه عن جميع النقائص ، ولإثبات تفرده بالإلهية وإثبات البعث والجزاء وذلك من قوله «الحمد لله» إلى قوله بملك يوم الدين، والأوامر والنواهي من قوله إياك نعبد ، والوعد والوعيد من قوله صراط الذين إلى آخرها ، فهذه هي أنواع مقاصد القرآن كله ، وغيرها تكلماتها لأن القصد من القرآن إبلاغ مقاصده الأصلية وهي صلاح الدارين وذلك يحصل بالأوامر والنواهي ، ولما توقفت الأوامر والنواهي على معرفة الأمر وأنه الله الواجب وجوده خالق الخلق لزم تحقيق معنى الصفات، ولما توقفت تمام الامتثال على الرجاء في الثواب والخوف من العقاب لزم تحقق الوعد والوعيد . والفاتحة مشتملة على هاتين الأنواع فإن قوله الحمد لله إلى قوله يوم الدين حمد وثناء ، وقوله إياك نعبد إلى قوله المستقيم، من نوع الأوامر والنواهي ، وقوله صراط الذين إلى آخرها من نوع الوعد والوعيد مع أن ذكر المصنوب عليهم والصلين يشير أيضاً إلى نوع قصص القرآن ، وقد يؤيد هذا الوجه بما ورد في الصحيح في قل هو الله أجد أنها تميل لثلث القرآن لأن ألفاظها كلها ثناء على الله تعالى .

الثالث أنها تشتمل معانيها على جملة معاني القرآن من الحكم النظرية والأحكام العملية

فلن معاني القرآن إما علوم تقصد معرفتها وإما أحكام يقصد منها العمل بها ، فالعلوم كالتهويد والصفات والنبوءات والوافظ والأمثال والحكمم والقصاص ، والأحكام إما عمل الجوارح وهو المبادات والمعاملات ، وإما عمل القلوب أى العقول وهو تهذيب الأخلاق وآداب الشريعة ، وكلها تشتمل عليها معاني الفاتحة بدلالة المطابقة أو التضمن أو الالتزام ف « الحمد لله » يشمل سائر صفات الكمال التي استحق الله لأجلها حصر الحمد له تعالى بناء على ما تدل عليه جملة الحمد لله من اختصاص جنس الحمد به تعالى واستحقاقه لذلك الاختصاص كما سيأتي و « رب العالمين » يشمل سائر صفات الأفعال والتكوين عند من أثبتها ، و « الرحمن الرحيم » يشمل أصول التشريع الراجعة للرحمة بالكافرين ، و « ملك يوم الدين » يشمل أحوال القيامة ، و « إياك نعبد » يجمع معنى الديانة والشريعة ، و « إياك نستعين » يجمع معنى الإخلاص لله في الأعمال . قال عز الدين بن عبد السلام في كتابه حل الرموز ومفاتيح الكنوز : الطريقة إلى الله لها ظاهر (أى عمل ظاهر ، أى بدنى) وباطن (أى عمل قلبى) فظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة ، والراد من الشريعة والحقيقة إقامة العبودية على الوجه المراد من المكاف . ويجمع الشريعة والحقيقة كليتان هما قوله « إياك نعبد وإياك نستعين » فإياك نعبد شريعة وإياك نستعين حقيقة ، اهـ . و « اهدنا الصراط المستقيم » يشمل الأحوال الإنسانية وأحكامها من عبادات ومعاملات وآداب ، و « صراط الدين أنعمت عليهم » يشير إلى أحوال الأمم والأفراد الماضية الفاضلة ، وقوله « غير المغضوب عليهم ولا الضالين » يشمل سائر قصص الأمم الفاضلة ويشير إلى تفاصيل ضلالاتهم المحكية عنهم في القرآن ، فلا جرم يحصل من معاني الفاتحة تصريحا وتضمنا - علم إجمالى بما حواه القرآن من الأغراض . وذلك يدعو نفس قارئها إلى تطلب التفصيل على حسب التمكن والقابلية . ولأجل هذا فرضت قراءة الفاتحة في كل ركعة من الصلاة حرصا على التذكر لما في مطاوعها .

وأما تسميتها السبع المثاني فهي تسمية ثبتت بالسنة ، ففي صحيح البخارى عن أبى سعيد ابن الملقى ^(١) « أن رسول الله قال الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم

(١) هو الحارث بن قبيح (مصغرا) الزرقى - بضم ففتح - الأنصارى التوفى سنة ٧٤ وتمام الحديث عن أبى سعيد بن الملقى قال : كنت أسلى في المسجد فدعاني رسول الله فلم أجبه فقلت يا رسول الله إنى كنت أصلى فقال المهلل الله استجبوا لله والرسول إذا دعاكم . ثم قال ألا أعلمك سورة هي أعظم السور في القرآن =

الذي أوتيته » ووجه تسميتها بذلك أنها سبع آيات باتفاق القراء والمفسرين ولم يشذ عن ذلك إلا الحسن البصري فقال هي ثمان آيات ، وإلا الحسين ^(١) الجعفي فقال هي ست آيات ، وقال بعض الناس تسع آيات ويتمين حينئذ كون البسمة ليست من الفاتحة لتكون سبع آيات ومن هذه البسمة أدمج آيتين . وأما وصفها بالثاني فهو مفاعل جمع مُثْنَى بضم الميم وتشديد النون ، أو مُثْنَى مخفف مُثْنَى ، أو مُثْنَى بفتح الميم مخفف مُثْنَى كعمتي مخفف معنَى ويجوز تأنيث الجميع كما نبه عليه السيد الجرجاني في شرح الكشاف وكل ذلك مشتق من التثنية وهي ضم ثان إلى أول . ووجه الوصف به أن تلك الآيات ثني في كل ركعة كذا في الكشاف . قيل وهو مأثور عن عمر بن الخطاب ، وهو مستقيم لأن معناه أنها تضم إليها السورة في كل ركعة ، ولعل التسمية بذلك كانت في أول فرض الصلاة فإن الصلوات فرضت ركعتين ثم أقرت صلاة السفر وأطيلت صلاة الحضر كذا ثبت في حديث عائشة في الصحيح وقيل العكس ، وقيل لأنها ثني في الصلاة أى تكرر فكون التثنية بمعنى التكرير بناء على ما شاع عند العرب من استعمال المثنى في مطلق المكرر نحو « ثم أرجع البصر كررتين » وقوله لبيك وسعديك ، وعليه فيكون المراد بالثاني هنا مثل المراد بالثاني في قوله تعالى « كتاباً منشأها مثنى » أى مكرر القصص والأعراض ، وقيل سميت الثاني لأنها ثنيت في النزول فنزلت بمكة ثم نزلت في المدينة وهذا قول بعيد جدا وتكرر النزول لا يثبت قائله ، وقد اتفق على أنها مكية فأى معنى لإعادة نزولها بالمدينة .

وهذه السورة وضعت في أول السور لأنها تنزل منها منزل ديباجة الخطبة أو الكتاب ، مع ما تضمنته من أصول مقاصد القرآن كما علمت آنفا وذلك شأن الديباجة من براعة الاستهلال . وهذه السورة مكية باتفاق الجمهور ، وقال كثير إنها أول سورة نزلت ، والصحيح أنه نزل قبلها اقرأ باسم ربك وسورة المدثر ثم الفاتحة ، وقيل نزل قبلها أيضا « ن والقلم » وسورة المزمل ، وقال بعضهم هي أول سورة نزلت كلمة أى غير منجمة ، بخلاف سورة « القلم » ، وقد حقق بعض العلماء أنها نزلت عند فرض الصلاة فقرأ المسلمون بها في الصلاة عند فرضها ، وقد عدت في رواية عن جابر بن زيد السورة الخامسة في ترتيب

== قيل أن نخرج من المسجد ، ثم أخذ بيدي فلما أراد أن يخرج قلت له ألم تفل لأعلنك سورة هي أعظم سورة في القرآن فقال الحمد لله رب العالمين الخ . (١) ستأني ترجمته قريبا .

نزول السور. وأما ما كان فإنها قد سماها النبي صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب وأمر بأن تكون أول القرآن .

قلت : ولا يناكد ذلك نزولها بعد سور أخرى لمصلحة اقتضت سبقها قبل أن يتجمع من القرآن مقدار يصير به كتابا غنياً يجمع ذلك أنزلت الفاتحة لتكون ديباجة الكتاب . وأغراضها قد علمت من بيان وجه تسميتها أم القرآن .

وهي سبع آيات باتفاق القراء والمفسرين ، ولم يشذ عن ذلك إلا الحسن البصري ، قال هي ثمان آيات ، ونسب أيضا لعمر بن عبيد وإلى الحسين الجعفي^(١) قال هي ست آيات ، ونسب إلى بعضهم غير مَعْنٍ أنها تسع آيات ، وتحديد هذه الآيات السبع هو ما دل عليه حديث الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « قال الله عز وجل ، قسمت الصلاة نصفين بيني وبين عبدتي فنصفها لي ونصفها لعبدتي ، ولمبدى ما سأل ، يقول المبد الحمد لله رب العالمين ، فأقول حمدتي عبدتي ، فإذا قال المبد الرحمن الرحيم ، يقول الله أثني على عبدتي ، وإذا قال المبدملك يوم الدين ، قال الله جددني عبدتي ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين ، قال الله هذا بيني وبين عبدتي ، وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين ، قال الله هؤلاء لعبدتي ولمبدى ما سأل » اهـ .

فهن ثلاث ثم واحدة ثم ثلاث ، فمئذ أهل المدينة لا تعد بالبسملة آية وتعد « أنعمت عليهم » آية ، وعند أهل مكة وأهل الكوفة تعد البسملة آية وتعد أنعمت عليهم جزء آية ، والحسن البصري عد البسملة آية وعد أنعمت عليهم آية .

(١) هو حسين بن علي بن الوليد الجعفي مولاهم الكوفي المتوفى سنة ٢٠٠ أحد أعلام المحدثين روى عن الأعمش وروى عنه أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ، ويحيى بن معين .

الكلام على البسمة

البسمة اسم لكلمة باسم الله ، صيغ هذا الاسم على مادة مؤلفة من حروف الكلمتين - باسم - و - الله - على طريقة تسمى النحت ، وهو صوغ فعل مُضَيَّ على زنة « فَعَّلَ » مؤلفة مادته من حروف جملة أو حروف مركب إضافي ، مما ينطق به الناس اختصارا عن ذكر الجملة كلها لقصد التخفيف لكثرة دوران ذلك على الألسنة . وقد استعمل العرب النحت في النسب إلى الجملة أو المركب إذا كان في التسبب إلى صدر ذلك أو إلى عجزه التباس ، كما قالوا في النسبة إلى عبد شمس - عَبْشَمِي - خشية الالتباس بالنسب إلى عبد أو إلى شمس ، وفي النسبة إلى عبد الدار - عَيْدَرِي - كذلك وإلى حضرموت - حضرمي - قال سيبويه في باب الإضافة (أى التسبب) إلى المضاف من الأسماء : « وقد يعملون للنسب في الإضافة اسما بمنزلة جَمْعَرِي ويعملون فيه من حروف الأول والآخر ولا يخرجونه من حروفها لِيُعْرَفَ » اهـ ، جاء من خلفهم من مولدى العرب واستعملوا هذه الطريقة في حكاية الجمل التي يكثر دورانها في الألسنة لقصد الاختصار ، وذلك من صدر الإسلام فصارت الطريقة عربية . قال الرازي :

قَوْمٌ عَلَى الْإِسْلَامِ لَمَّا يَنْمُوا مَاعُوْثُهُمْ وَيُضَيُّوْهُ التَّهْلِيلَا
أَي لَمْ يَتْرَكُوا قَوْلَ « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » . وَقَالَ عُمَرُ بْنُ أَبِي رِيْمَةَ :
لَقَدْ بَسَمَلْتُ لَيْلَى غَدَاةً لَقِيَتْهَا أَلَا حَبْدَا ذَاكَ الْحَبِيبُ الْمُبْسَمِلُ

أى قالت بسم الله فَرَقَا منه ، فأصل بسمل قال بسم الله ثم أطلقه المولودون على قول بسم الله الرحمن الرحيم ، اكتفاء واعتمادا على الشهرة وإن كان هذا المنحوت خَلِيفًا من الحاء والراء اللذين هما من حروف الرحمن الرحيم ، فشاع قولهم بسمل في معنى قال بسم الله الرحمن الرحيم ، واشتق من فعل بسمل مصدر هو « البسمة » كما اشتق من هَلَّل مصدر هو « الهيلة » وهو مصدر قياسي لفعلل .

واشتق منه اسم فاعل في بيت عمر بن أبي ربيعة ولم يسمع اشتقاق اسم مفعول .
ورأيت في شرح ابن هارون التونسي على مختصر ابن الحاجب ^(١) في باب الأذان عن الطرز

(١) رقم ١٠٥٢٠ بالكتابة الصادقية (المبدلية) جونس .

في كتاب اليواقيت: الأفعال التي نحت من أسمائها سبعة : بِسْمَلٍ في بسم الله ، وَبَسْجَلٍ في سبحان الله ، وَحَيْعَلٍ في حي على الصلاة ، وَحَوْقَلٍ في لا حول ولا قوة إلا بالله ، وَحَمْدَلٍ في الحمد لله ، وَهَمَلٌ في لا إله إلا الله ، وَجَيْعَلٍ إذا قال جُعلت فِداك ، وزاد الطَّيْقَلَةُ في أطال الله بقاءك ، والله مَعَزَةٌ في أدام الله عزك .

ولما كان كثير من أئمة الدين قائلًا بأنها آية من أوائل جميع السور غير براءة أو بعض السور تعين على المفسر أن يفسر معناها وحكمها وموقعها عند من عدوها آية من بعض السور . وينحصر الكلام عليها في ثلاثة مباحث .

الأول في بيان أمي آية من أوائل السور أم لا . الثاني في حكم الاجتهاد بها عند القراءة . الثالث في تفسير معناها المختص بها .

فأما البحث الأول فهو أن لا خلاف بين المسلمين في أن لفظ بسم الله الرحمن الرحيم هو لفظ قرآني لأنه جزء آية من قوله تعالى « إنه من سليمان وإنه بسم الرحمن الرحيم » كما أنهم لم يختلفوا في أن الافتتاح بالتسمية في الأمور المهمة ذوات البال ورد في الإسلام ، وروى فيه حديث « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع » لم يروه أصحاب السنن ولا المستدرکات ، وقد وصف بأنه حسن ، وقال الجمهور إن البسمة رسمها الذين كتبوا المصاحف في أوائل السور ما عدا سورة براءة ، كما يؤخذ من محادثة ابن عباس مع عثمان ، وقد مضت في المقدمة الثامنة ، ولم يختلفوا في أنها كتبت في المصحف في أول سورة الفاتحة وذلك ليس موضع فصل السورة عما قبلها ، وإنما اختلفوا في أن البسمة هل هي آية من سورة الفاتحة ومن أوائل السور غير براءة ، بمعنى أن الاختلاف بينهم ليس في كونها قرآنًا ، ولكنه في تكرار قرآنيتها كما أشار إليه ابن رشد الحفيد في البداية ، فذهب مالك والأوزاعي وفقهاء المدينة والشام والبصرة - وقيل باستثناء عبد الله بن عمرو ابن شهاب من فقهاء المدينة - إلى أنها ليست بآية من أوائل السور لكنها جزء آية من سورة النمل ، وذهب الشافعي في أحد قولييه وأحمد وإسحاق وأبو ثور وفقهاء مكة والكوفة غير أبي حنيفة ، إلى أنها آية في أول سورة الفاتحة خاصة ، وذهب عبد الله بن مبارك والشافعي في أحد قولييه وهو الأصح عنه إلى أنها آية من كل سورة . ولم ينقل عن أبي حنيفة من فقهائه الكوفة فيها شيء ، وأخذ منه صاحب الكشاف أنها ليست من السور عنده فمدّه في الذين قالوا بعدم

جزئيتها من السور وهو الصحيح عنه . قال عبد الحكيم لأنه قال بدم الجهر بها مع الفاتحة في الصلاة الجهرية وكره قراءتها في أوائل السور الموصولة بالفاتحة في الركعتين الأولين . وأزيدُ فأقول إنه لم ير الاختصار عليها في الصلاة مجزئاً من القراءة . أما حجة مذهب مالك ومن وافقه فلمهم فيها مسالك : أحدها من طريق النظر ، والثاني من طريق الأثر ، والثالث من طريق النوق العربي .

فأما المسلك الأول فللمالكية فيه مقالة فائقة للقاضي أبي بكر الباقلائي وتابته أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن والقاضي عبد الوهاب في كتاب الاشراف ، قال الباقلائي : « لو كانت التسمية من القرآن لكان طريق إثباتها إما التواتر أو الآحاد ، والأول باطل لأنه لو ثبت بالتواتر كونها من القرآن لحصل العلم الضروري بذلك ولا منقطع وقوع الخلاف فيه بين الأمة ، والثاني أيضاً باطل لأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن فلو جعلناه طريقاً إلى إثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ، ولصار ذلك ظنياً ، ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الرافض أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتشوير والتحريف » اهـ (وهو كلام وجيه والأقيسة الاستثنائية التي طواها في كلامه واضحة لمن له ممارسة للمنطق وشرطيتهما لا تحتاج للاستدلال لأنها بديهية من الشريعة فلا حاجة إلى بسطها) . زاد أبو بكر بن العربي في أحكام القرآن فقال : يكفيك أنها ليست من القرآن الاختلاف فيها ، والقرآن لا يختلف فيه اهـ . وزاد عبد الوهاب فقال : « إن رسول الله بين القرآن بياناً واحداً متساوياً ولم تكن عاقبته في بيانه مختلفة بالظهور والخفاء حتى يختص به الواحد والاثنتان ؛ ولذلك قطعنا بمنع أن يكون شيء من القرآن لم ينقل إلينا وأبطلنا قول الرافضة إن القرآن حُمِلَ جَمَلٌ عند الإمام المعصوم المنتظر فلو كانت البسمة من الحمد لبيتها رسول الله بياناً شافياً » اهـ .

وقال ابن العربي في المارضة : إن القاضي أبا بكر بن الطيب ، لم يتكلم من الفقه إلا في هذه المسألة خاصة لأنها متعلقة بالأسول .

وقد عارض هذا الدليل أبو حامد الغزالي في المستصفى فقال « نقي كون البسمة من القرآن أيضاً إن ثبت بالتواتر ثم أن لا يبقى الخلاف (أى وهو ظاهر البطلان) وإن ثبت بالآحاد . لئلا نطعن ، قال ولا يقال إن كون شيء ليس من القرآن عدم وعدم لا يحتاج إلى الإثبات لأنه الأصل بخلاف القول بأنها من القرآن ، لأننا نجيب بأن هذا وإن كان عدماً

إلا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهن كونها ليست من القرآن فها هنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بالدليل ويأتي الكلام في أن الدليل ما هو ، فثبت أن الكلام الذي أورده القاضي لازم عليه اه ، وتيمه على ذلك الفخر الرازي في تفسيره ولا يخفى أنه آل في استدلاله إلى المصادرة إذ قد صار مرجع استدلال القرأى ونظر الدين إلى رسم البسمة في المصاحف ، وستحكم من تحقيق ذلك عند الكلام على مدرك الشافعى .
وتمقب ابن رشد في بداية المجتهد كلام الباقلانى والقرأى بكلام غير محرر فلا تطيل به .
وأما السلك الثانى وهو الاستدلال من الأثر فلا نجد في صحيح السنة ما يشهد بأن البسمة آية من أوائل سور القرآن والأدلة ستة :

الدليل الأول : ما روى مالك في الموطأ عن الملاء بن عبد الرحمن إلى أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قال الله تعالى قسمت الصلاة نصفين بينى وبين عبدى فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى مأسأل ، يقول العبد الحمد لله رب العالمين فأقول حمدنى عبدى لى ، والمراد فى الصلاة القراءة فى الصلاة ووجه الدليل منه أنه لم يذكر بسم الله الرحمن الرحيم .
الثانى : حديث أبى بن كعب فى الموطأ والصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله : ألا أعلمك سورة لم يُنزل فى التوراة ولا فى الإنجيل مثلها قبل أن تخرج من المسجد؟ قال : بلى ، فلما قارب الخروج قال له : كيف تقرأ إذا افتتحت الصلاة ؟ قال أبى فقرأت الحمد لله رب العالمين حتى أتيت على آخرها ، فهذا دليل على أنه لم يقرأ منها بالبسمة .

الثالث : ما فى صحيح مسلم وسنن أبى داود وسنن النسائى عن أنس بن مالك من طرق كثيرة أنه قال : صليت خلف رسول الله وأبى بكر وعمر فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين لا يذكر بسم الله الرحمن الرحيم ، لا فى أول قراءة ولا فى آخرها .

الرابع : حديث عائشة فى صحيح مسلم وسنن أبى داود قالت : كان رسول الله يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين .

الخامس : ما فى سنن الترمذى والنسائى عن عبد الله بن مغفل قال : صليت مع النبىء وأبى بكر وعمر وعثمان ، فلم أسمع أحدا منهم يقول بسم الله الرحمن الرحيم ، إذا أنت صليت فقل الحمد لله رب العالمين .

السادس - وهو الحاسم - عمل أهل المدينة ، فإن المسجد النبوي من وقت نزول الوحي إلى زمن مالك ، صلى فيه رسول الله والخلفاء الراشدون والأمراء وصلى وراءهم الصحابة وأهل العلم ولم يسمع أحد قرأ بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة الجهرية ، وهل يقول عالم أن بعض السورة جهر وبعضها سر ، فقد حصل التواتر بأن النبي والخلفاء لم يجهروا بها في الجهرية ، فدل على أنها ليست من السورة ولو جهروا بها لما اختلف الناس فيها .

وهناك دليل آخر لم يذكره هنا وهو حديث عائشة ، في بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو معتبر مرفوعاً إلى النبي ، وذلك قوله « فَبِحْثِ الْمَلِكِ فَقَالَ أَقْرَأْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ فَكَلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٌ - إِلَى أَنْ قَالَ - فَنُطِلِي الثَّالِثَةَ ثُمَّ قَالَ - أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ » الحديث . فلم يقل فقال لي بسم الله الرحمن الرحيم أقرأ بسم ربك ، وقد ذكرنا هذا في تفسير سورة الملوك وفي شرح حديث بدء الوحي .

وأما المسلك الثالث وهو الاستدلال من طريق الاستعمال العربي فيأتي القول فيه على مراعاة قول القائلين بأن البسملة آية من سورة الفاتحة خاصة ، وذلك يوجب أن يتكرر لفظان وهما الرحمن الرحيم في كلام غير طويل ليس بينهما فصل كثير وذلك مما لا يحمّد في باب البلاغة ، وهذا الاستدلال قتله الإمام الرازي في تفسيره وأجاب عنه بقوله: إن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن وإن تأكيد كونه تعالى رحماناً رحيماً من أعظم المهمات . وأنا أذفع جوابه بأن التكرار وإن كانت له مواقع محمودة في الكلام البليغ مثل التهويل ، ومقام الرثاء أو التعديد أو التوكيد اللفظي ، إلا أن الفاتحة لا مناسبة لها بأغراض التكرير ولا سيما التوكيد لأنه لا منكر لكونه تعالى رحماناً رحيماً ، ولأن شأن التوكيد اللفظي أن يقرن فيه اللفظان بلا فصل فمبين أنه تكرير اللفظ في الكلام لوجود مقتضى التعبير عن مدلوله بطريق الاسم الظاهر دون الضمير ، وذلك مشروط بأن يبعد ما بين المكررين بُدْأً يُفصيه عن السمع ، وقد علمت أنهم عدوا في فصاحة الكلام خلوصه من كثرة التكرار ، والتقرب بين الرحمن والرحيم حين كررا يمنع ذلك . وأجاب البيضاوي بأن نكتة التكرير هنا هي تمليل استحقاق الحمد ، فقال الملوكوتى أشار بهذا إلى الرد على ما قاله بعض الحنفية: إن البسملة لو كانت من الفاتحة للزم التكرار وهو جواب لا يستقيم لأنه إذا كان التمليل قاضياً بذكر صفى الرحمن الرحيم فدفع التكرير يقتضى تجريد البسملة

التي في أول الفاتحة من هاتين الصفتين بأن تصوير الفاتحة هكذا « بسم الله الحمد لله الخ » .
وأنا أرى في الاستدلال بمسلك اللوق العربي أن يكون على مراعاة قول القائلين بكون
البسمة آية من كل سورة فينشأ من هذا القول أن تكون فواتح سور القرآن كلها متأللة
وذلك مما لا يحمد في كلام البلغاء إذ الشأن أن يقع التفتن في الفواتح ، بل قد عد علماء
البلاغة أهم مواضع التأنيق فاتحة الكلام وخاتمته ، وذكروا أن فواتح السور وخواتمها
واردة على أحسن وجوه البيان وأكملها فكيف يسوغ أن يدعى أن فواتح سورة جملة
واحدة ، مع أن عامة البلغاء من الخطباء والشعراء والكتاب يتنافسون في تفتن فواتح
منشآتهم ويعيرون من يلتزم في كلامه طريقة واحدة فاذ ظنك بأبلغ كلام .

وأما حجة مذهب الشافعي ومن وافقه بأنها آية من سورة الفاتحة خاصة فأمر كثيرة
أنهاها نفي الدين إلى سبع عشرة حجة لا يكاد يستقيم منها بعد طرح التداخل والخارج عن
عمل النزاع وضعيف السند أو واهيه إلا أمران: أحدهما أحاديث كثيرة منها ما روى أبو هريرة
أن النبي عليه الصلاة والسلام قال « فاتحة الكتاب سبع آيات . أولاهن بسم الله الرحمن
الرحيم » وقول أم سلمة قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعدّ بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله رب العالمين آية » .

الثاني : الإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله .

والجواب أما عن حديث أبي هريرة فهو لم يخرججه أحد من رجال الصحيح إنما خرججه
الطبراني وابن مردويه والبيهقي فهو نازل من درجة الصحيح فلا يمارض الأحاديث الصحيحة ،
وأما حديث أم سلمة فلم يخرججه من رجال الصحيح غير أبي داود وأخرجه أحمد بن حنبل
والبيهقي ، وصحح بعض طرقه وقد طعن فيه الطحاوي بأنه رواه ابن أبي مليكة ، ولم يثبت
سماع ابن أبي مليكة من أم سلمة ، يعني أنه مقطوع ، على أنه روى عنها ما يخالفه ، على أن
شيخ الإسلام زكرياء قد صرح في حاشيته على تفسير البيضاوي بأنه لم يرو باللفظ المذكور
وإنما روى باللفاظ تدل على أن بسم الله آية وحدها ، فلا يؤخذ منه كونها من الفاتحة ، على
أن هذا يفرض إلى إثبات القراءة بنير التواتر وهو ما يأباه المسلمون .

وأما عن الإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله ، فالجواب أنه لا يقتضي إلا أن البسمة
قرآن وهذا لا نزاع فيه ، وأما كون الواضع التي رسمت فيها في المصحف مما يجب قراءتها

فيها ، فذلك أمر يتبع رواية القراء وأخبار السنة الصحيحة فيعود إلى الأدلة السابقة .
وهذا كله بناء على تسليم أن الصحابة لم يكتبوا أسماء السور وكونها مكية أو مدنية في المصحف وأن ذلك من صنع التأخرين وهو صريح كلام عبد الحكيم في حاشية البيضاوي ، وأما إذا ثبت أن بعض السلف كتبوا ذلك كما هو ظاهر كلام المفسرين والأسولين والقراء كما في « لطائف الإشارات » للقسطلاني وهو مقتضى كتابة التأخرين لذلك لأنهم ما كانوا يجرأون على الزيادة على ما فعله السلف فالاحتجاج حينئذ بالكتابة باطل من أصله ودعوى كون أسماء السور كتبت بلون مخالف لحبر القرآن ، يرد أن المشاهد في مصاحف السلف أن حبرها بلون واحد ولم يكن التلوين ناشيا .

وقد احتج بعضهم بما رواه البخاري عن أنس أنه سئل كيف كانت قراءة النبي ، فقال كانت مدًا ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم بعد بسم الله وبعد بالرحمن وبعد بالرحيم ، اه ، ولا حجة في هذا لأن ضمير قرأ وضمير بعد هاتذان إلى أنس ، وإنما جاء بالبسمة على وجه التمثيل لكيفية القراءة لشهرة البسمة .

وحجة عبد الله بن المبارك وثاني قول الشافعي ، ما رواه مسلم عن أنس ، قال « بينا رسول الله بين أظهرنا ذات يوم إذ أغفى إغفاءً ثم رفع رأسه متبهما فقلنا ما أمحكك يا رسول الله ، قال أزلت على سورة آتفا فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر » . السورة ، قالوا وللإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله ولإثبات الصحابة بإياها في المصاحف مع حرصهم على أن لا يدخلوا في القرآن ما ليس منه ولذلك لم يكتبوا آمين في الفاتحة . والجواب عن الحديث أنا نمنع أن يكون قرأ البسمة على أنها من السورة بل افتتح بها عند إرادة القراءة لأنها تنفي عن الاستعاذة إذا نوى المبسم تقدير استعيز باسم الله وحذف متعلق الفعل ، وتعين حمله على نحو هذا لأن راويه أنسا بن مالك جزم في حديثه الآخر أنه لم يسمع رسول الله يسمل في الصلاة .

فإن أبوا تأويله بما تأولناه لزم اضطراب أنس في روايته اضطرابا يوجب سقوطها .
والحق البين في أمر البسمة في أوائل السور ، أنها كتبت للفصل بين السور ليكون بالفصل مناسبا لابتداء المصحف ، ولئلا يكون بلفظ من غير القرآن ، وقد روى أبو داود (١ / ٩ - التحرير)

في سننه والترمذى وصححه عن ابن عباس أنه قال . قلت لعثمان بن عفان : « ما حكمك أن عديم إلى براءة وهي من المثني وإلى الأتقال وهي من الثاني فجمعتوهما في السبع الطوال ولم تكتبوا بينهما سطرًا - بسم الله الرحمن الرحيم » ، قال عثمان كان النبي لما نزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له ويقول له ضع هذه الآية بالسورة التي يذكر فيها كذا وكذا ، أو تنزل عليه الآية والآيتان فيقول مثل ذلك ، وكانت الأتقال من أول ما أنزل عليه بالبدنية ، وكانت براءة من آخر ما أنزل من القرآن وكانت قصتها شبيهة بقصتها فقيض رسول الله ولم يبين لنا أنها منها ، فظننت أنها منها ، فمن هناك وضعتها في السبع الطوال ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم .

وأرى في هذا دلالة بيّنة على أن البسمة لم تكتب بين السور غير الأتقال وبراءة إلا حين جمع القرآن في مصحف واحد زمن عثمان ، وأنها لم تكن مكتوبة في أوائل السور في المصحف التي جمعها زيد بن ثابت في خلافة أبي بكر إذ كانت لكل سورة صحيفة مفردة كما تقدم في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا التفسير .

وعلى أن البسمة تختلف في كونها آية من أول كل سورة غير براءة ، أو آية من أول سورة الفاتحة فقط ، أو ليست بآية من أول شيء من السور ؛ فإن القراء اتفقوا على قراءة البسمة عند الشروع في قراءة سورة من أولها غير براءة . ورووا ذلك عن تلقوا ، فأما الذين منهم يرون اجتهاداً أو تقليداً أن البسمة آية من أول كل سورة غير براءة ، فأمرهم ظاهر ، وقراءة البسمة في أوائل السور واجبة عندهم لا محالة في الصلاة وغيرها ، وأما الذين لا يرون البسمة آية من أوائل السور كلها أو ما عدا الفاتحة فإن قراءتهم البسمة في أول السورة عند الشروع في قراءة سورة غير مسبوقه بقراءة سورة قبلها تُعَدُّ باليمين باقتضاء أثر كُتَاب المصحف ، أي قصد التشبه في مجرد ابتداء فعل تشبه لا ابتداء القراءة بافتداء الكتابة . فتكون قراءتهم البسمة أمراً مستحباً للتأسي في القراءة بما فعله الصحابة الكاتبون للمصحف ، فقراءة البسمة عند هؤلاء نظير النطق بالاستعاذة ونظير التهليل والتكبير بين بعض السور من آخر المصَلِّ ، ولا يسلمون في قراءة الصلاة الفريضة ، وهؤلاء إذا قرأوا في صلاة الفريضة تجرى قراءتهم على ما انتهي إليه فهمهم من أمر البسمة من اجتهاد أو تقليد . وبهذا تعلم أنه لا ينبغي أن يؤخذ من قراءتهم قولهم بأن البسمة آية

من أول كل سورة كما فعل صاحب الكشف والبيضاوى .

واختلفوا في قراءة البسمة في غير الشروع في قراءة سورةٍ من أولها ، أى في قراءة البسمة بين السورتين .

فورش عن نافع في أشهر الروايات عنه وابنُ عامر ، وأبو عمرو ، وحزة ، ويعقوب ، وخلف ، لا يسمون بين السورتين وذلك يملئ بأن التشبه بفعل كَتَاب المصحف خاص بالابتداء ، وبمحلهم رسم البسمة في المصحف على أنه علامة على ابتداء السورة لا على الفصل ، إذ لو كانت البسمة علامة على الفصل بين السورة والتي تليها لما كتبت في أول سورة الفاتحة ؛ فكان صميمهم وجهاً لأنهم جمعوا بين ما رَوَوْه عن سلفهم وبين دليلٍ قصد التيمن ، ودليل رأيهم أن البسمة ليست آية من أول كل سورة .

وقالون عن نافع وابنُ كثير وعاصمٌ والكسائي وأبو جعفر يسمون بين السورتين سوى ما بين الأتال وبراءة ، وعدوه من سنة القراءة ، وليس حظهم في ذلك إلا اتباع سلفهم ، إذ ليس جيمعهم من أهل الاجتهاد ، ولملهم طردوا قصد التيمن . بمشابهة كَتَاب المصحف في الإ شمار بابتداء السورة والإ شمار بانتهاء التي قبلها .

وأتفق المسلمون على ترك البسمة في أول سورة براءة وقد نبين وجه ذلك آنفاً ، ووجه الأئمة بوجوه أخر تأتي في أول سورة براءة ، وذكر الجاحظ في البيان والتبيين ^(١) أن مؤرَّجاً السدوسي البصري سمع رجلاً يقول « أمير المؤمنين يرُدُّ على المظلوم » فرجع مؤرَّج إلى مُصحفه فردَّ على براءة بسم الله الرحمن الرحيم ، ويحمل هذا الذي صنعه مؤرَّج - إن صح عنه - إنما هو على التملج والمزل وليس على الجذب .

وفي هذا ما يدل على أن اختلاف مذاهب القراء في قراءة البسمة في مواضع من القرآن ابتداء ووصلاً كما تقدم لا أثر له في الاختلاف في حكم قراءتها في الصلاة ، فإن قراءتها في الصلاة تجري على أحكام النظر في الأئمة وليست مذاهب القراء بمعدودة من أدلة الفقه ، وإنما قراءتهم روايات وسنة متبعة في قراءة القرآن دون استناد إلى اعتبار أحكام رواية القرآن من تواتر ودونه ، ولا إلى وجوب واستحباب وتخيير ، فالقارى يقرأ كما روى عن معلمه

ولا ينظر في حكم ما يقرأ من لزوم كونه كما قرأ أو عدم اللزوم، فالقراء تجري أعمالهم في صلاتهم على نوايتهم في الفقه من اجتهاد وتقليد، ووضح غلط من ظن أن خلاف الفقهاء في إثبات البسمة وعدمه مبني على خلاف القراء، كما يوضح تسامح صاحب الكشف في عدم مذهب القراء في نسق مذاهب الفقهاء. وإنما اختلف المجتهدون لأجل الأدلة التي تقدم بيانها، وأما الموافقة بينهم وبين قراء أمصارهم غالباً في هاته المسألة فسيب شيوخ القول بين أهل ذلك العصر بما قال به فقهاؤه في السائل، أو شيوخ الأدلة التي تلقاها المجتهدون من مشايخهم بين أهل ذلك العصر ولو من قبل ظهور المجتهد مثل سبّح نافع بن أبي نعيم إلى عدم ذكر البسمة قبل أن يقول مالك بعدم جزئيتها؛ لأن مالكا تلقى أدلة نفي الجزئية عن علماء المدينة وعندهم أو عن شيوخهم تلقى نافع بن أبي نعيم. وإذا قد كنا قد تقلدنا مذهب مالك وأطمأننا لمداركة في انتفاء كون البسمة آية من أول سورة البقرة كان حقاً علينا أن لا نتعرض لتفسيرها هنا وأن نرجعه إلى الكلام على قوله تعالى في سورة النمل «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» غير أننا لما وجدنا من سلفنا من المفسرين كلهم لم يهملوا الكلام على البسمة في هذا الموضع اتفقنا أنهم إذ صار ذلك مصطلح المفسرين.

واعلم أن متعلق المجرور في بسم الله محذوف تقديره هنا أقرأ، وسبب حذف متعلق المجرور أن البسمة سنت عند ابتداء الأعمال الصالحة فحذف متعلق المجرور فيها حذفاً ملتزماً بإيجازاً اعتماداً على القرينة، وقد حكى القرآن قول سحرة فرعون عند شروعه في السحر بقوله «فَأَلْقُوا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ» وذكر صاحب الكشف أن أهل الجاهلية كانوا يقولون في ابتداء أعمالهم «بِاسْمِ اللّاتِ بِاسْمِ الْعُزَّى» فالمجرور ظرف لنحو معمول للفعل المحذوف ومتعلق به وليس ظرفاً مستقراً مثل الظروف التي تقع أخباراً، ودليل التعلق بنهي منه العمل الذي شرع فيه فتعين أن يكون فعلاً خاصاً من النوع الدال على معنى العمل المشروع فيه دون المتعلق العام مثل ابتدئ لأن القرينة الدالة على التعلق هي الفعل المشروع فيه المبدوء بالبسمة، فتعين أن يكون المقدر اللفظ الدال على ذلك الفعل، ولا يجري^(١) في هذا الخلاف الواقع بين النحاة في كون متعلق الظروف هل يقدر اسماً نحو كائن أو مستقراً أم فعلاً نحو كان أو استقر لأن ذلك الخلاف في الظروف الواقعة أخباراً أو أحوالاً بناء على تمارض

(١) هذا رد على ابن عطية ويبنى المفسرين إذ فرضوا خلاف النحاة متعباً هنا.

مقتضى تقدير الاسم وهو كونه الأصل في الأخبار والحالية، ومقتضى تقدير الفعل وهو كونه الأصل في العمل لأن ما هنا ظرف لنو، والأصل فيه أن يمدى الأفعال ويتعلق بها، ولأن مقصد المبتدئ بالبسمة أن يكون جميع عمله ذلك مقارنا بركة اسم الله تعالى فذلك ناسب أن يقدر متعلق الجار لفظا دالا على الفعل المشروع فيه . وهو أنسب لتتميم التيميم لأجزاء الفعل، فلا ابتداء من هذه الجهة أقل عموما، فتقدير الفعل العام يخصص وتقدير الفعل الخاص يعم وهذا يشبه أن يلز به . وهذا التقدير من المقدرات التي دلت عليها القرائن كقول الدامى للممرس « بالرفاء والبنين »^(١) وقول المسافر عند حلوله وترحاله « باسم الله والبركات » وقول نساء العرب عند ما يزفن العروس « باليمن والبركة وعلى الطائر اليمون » ولذلك كان تقدير الفعل ههنا وانحيا . وقد أسف هذا الحذف بفائدة وهي صاوحية البسمة ليبتدئ بها كل شارح في فعل فلا يلجأ إلى مخالفة لفظ القرآن عند اقتباسه ، والحذف هنا من قبيل الإيجاز لأنه حذف ما قد يصرح به في الكلام ، بخلاف متعلقات الظروف المستقرة نحو عندك خير ، فإنهم لا يظهرون المتعلق فلا يقولون خير كائن عندك ولذلك عدوا نحو قوله:

* فإنك كالليل الذي هو مُدركي *

من المساواة دون الإيجاز (يعنى مع ما فيه من حذف المتعلق) . وإذا قد كان المتعلق محذوفاً نعين أن يقدر في موضعه متقدماً على المتعلق به كما هو أصل الكلام ؛ إذ لا قصد هنا لإفادة البسمة الحصر ، ودعوى صاحب الكشف تقديره مؤخرًا تعمق غير مقبول ، لاسيما عند حالة الحذف ، فالأنسب أن يقدر على حسب الأصل.

والباء بأه الملايسة والملابسة، هي المصاحبة، وهي الإلصاق أيضا فهذه مترادفات في الدلالة على هذا المعنى وهي كما في قوله تعالى « تَبَّتْ بِالذُّهْنِ » وقولهم « بالرفاء والبنين » وهذا المعنى هو أكثر معاني الباء وأشهرها ، قال سيبويه : الإلصاق لا يفارق الباء وإليه ترجع تصاريف معانيها ولذلك قال صاحب الكشف (وهذا الوجه أى الملايسة أقرب وأحسن) أى أحسن من جعل الباء للآلة أى أدخل في المربية وأحسن لما فيه من زيادة التبرك بملايسة جميع أجزاء الفعل لاسمه تعالى .

والاسم لفظ جليل دالا على ذات حسية أو معنوية بشخصها أو نوعها . وجمله أمة البصرة مشتقا من السمو وهو الرفعة لأنها تتحقق في إطلاقات الاسم ولو بتأويل فإن أصل

(١) انظر حديث بناء النبي صلى الله عليه وسلم بالسيدة عائشة رضي الله عنها .

الاسم في كلام العرب هو العلم ولا توضع الأعلام إلا لشيء مهم به ، وهذا اعتداد بالأصل والغالب ، وإلا فقد توضع الأعلام لغير ما يهتم به كما قالوا قَتَّارٌ علم للفجعة . فأصل صيغته عند البصريين من الناقص الواوى فهو إما يَمُو بوزن حِمْل ، أو يَمُو بوزن قفل فحذفت اللام عذفا لمجرد التخفيف أو لكثرة الاستعمال ولذلك جرى الإعراب على الحرف الباقي ، لأنه لو حذفت لامه لمة صرفية لكان الإعراب مقدراً على الحرف المحذوف كما في نحو قاضٍ وجوارٍ ، فلما جرى الإعراب على الحرف الباقي الذي كان ساكناً قتلوا سكونه للتحريك وهو أول الكلمة وجلبوا همزة الوصل للنطق بالساكن ؛ إذ العرب لا تستحسن الابتداء بحرف ساكن لا ابتداء لنتهم على التخفيف ، وقد قصوا باجتلاب همزة وطراً ثانياً من التخفيف وهو عود الكلمة إلى الثلاثى لأن الأسماء التي تبنى بالحذف على حرفين كيدٍ ودمٍ لا تخلو من ثقل ، وفي هذا دليل على أن همزة لم تجلب لتمويض الحرف المحذوف وإلا لاجتلبوها في يدٍ ودمٍ وغديرٍ .

وقد احتجوا على أن أصله كذلك بجمعه على أسماء بوزن أفعال ، فظهرت في آخره همزة وهي منقلبة عن الواو المتطرفة إثر ألف الجمع ، وبأنه جمع على أسامي وهو جمع الجمع بوزن أفاعيل يادغام ياء الجمع في لام الكلمة ويجوز تخفيفها كما في أُناني وأمانى ، وبأنه سُرٌّ على مسمى . وأن الفعل منه سُميت ، وهي حجيح بيئة على أن أصله من الناقص الواوى . وبأنه يقال سُمي كهدى ؛ لأنهم صاغوه على فَعَلَ كَرُطَبَ فتقلب الواو المتحركة ألفاً إثر الفتح وأنشعوا على ذلك قول أبي خلكم القناني الرازي (١) :

وَاللَّهُ أَسْمَاكَ سُمِّي بُيَارَكَ أَتَرَكَ اللَّهُ رِيَّ إِبْرَارَكَ

وقال ابن يمين : لا حجة فيه لاحتمال كونه لمة من قال سُم والنصب فيه نصب إعراب لا نصب الإعلال ، ورد عبد الحكيم بأن كتابته بالإمالة تدل على خلاف ذلك . وعندي فيه أن الكتابة لا تتعلق بها الرواية فلعل الذين كتبوه بالياء هم الذين ظنوه مقصوراً ، على أن

(١) القناني - يفتح القاف والنون مخففاً - نسبة إلى قناني بن سلمة من منجق قاله شارح القاموس وشارح الشواهد الكبرى ، ولم يذكر ابن الأثير ولا غيره القناني هذا في بطون منجق فله قد دخل بنوه في قبيلة أخرى ، ولم يوجد سلمة هنا وإنما الموجود سليق - بالياء - بوزن سلمة ، وهم بطون من منجق دخلوا في بني الحارث ابن كعب .

قياسها الكتابة بالآف مطلقا لأنه واوى إلا إذا أريد عدم التباس الآف بآف النصب . ورأى البصريين أرجح من ناحية تصاريف هذا اللفظ . وذهب الكوفيون إلى أن أصله وسم بكسر الواو لأنه من السمة وهي العلامة ، فحذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل ليبقى على ثلاثة أحرف ثم يتوصل بذلك إلى تخفيفه في الوصل ، وكأنهم رأوا أن لا وجه لاشتقاقه من السمو لأنه قد يستعمل لأشياء غير سامية وقد علمت وجه الجواب ، ورأى الكوفيين أرجح من جانب الاشتقاق دون التصريف ، على أن همزة الوصل لم يعمد دخولها على ما حذف صدره وردوا استدلال البصريين بتصاريفه بأنها يحتمل أن تكون تلك التصاريف من القلب المكافى بأن يكون أصل اسم وسم ، ثم نقلت الواو التي هي فاء الكلمة فجعلت لاما ليتوصل بذلك إلى حذفها ورد في تصرفاته في الموضع الذي حذف منه لأنه تنويسي أصله ، وأجيب عن ذلك بأن هذا بعيد لأنه خلاف الأصل وبأن القلب لا يلزم الكلمة في سائر تصرفاتها وإلا لما عرف أصل تلك الكلمة . وقد اتفق علماء اللغة على أن التصاريف هي التي يعرف بها الزائد من الأصلي والنقلب من غيره . وزعم ابن حزم في كتاب الملل والنحل أن كلا قولي البصريين والكوفيين فاسد اقتضاه النحاة ولم يصح عن العرب وأن لفظ الاسم غير مشتق بل هو جامد وتطاول ببذاته عليهم وهي جرأة عجبية ، وقد قال تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » .

وإنما افهم لفظ اسم مضافا إلى علم الجلالة إذ قيل بسم الله ولم يقل بالله لأن المقصود أن يكون الفعل المشروع فيه من شؤون أهل التوحيد الموسومة باسم الإله الواحد فلذلك تقسم كلمة اسم في كل ما كان على هذا المقصد كالتسمية على التسك قال تعالى « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه » وقال « وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه » وكالأفعال التي يقصد بها التيمن والتبرك وحصول المونة مثل « اقرأ باسم ربك » فسم الله هو الذي تمكن مقارنته للأفعال لادانته ، ففي مثل هذا لا يحسن أن يقال بالله لأنه حيثئذ يكون المعنى أنه يستمد من الله تيسيرا وتصرفا من تصرفات قدرته وليس ذلك هو المقصود بالشروع ، فقوله تعالى فبسم باسم ربك العظيم أمر بأن يقول سبحان الله ، وقوله وسبحه - أمر بتزيه ذاته وصفاته عن النقائص ، فاستعمال لفظ الاسم في هذا بمنزلة استعمال سمات الإبل عند التباثل ، وبمنزلة استعمال

القبائل شعار تمارقهم^(١) ، واستعمال الجيوش شعارهم المصطلح عليه . والخلاصة^(٢) أن كل مقام يقصد فيه التيمن والاتساب إلى الرب الواحد الواجب الوجود يمدى فيه الفعل إلى لفظ اسم الله كقوله « وقال اركبوا فيها بنسّم الله بحرأها ومرساها » وفي الحديث في دعاء الاضطجاع « باسمك ربى وضمت جنبي وباسمك أرفعه » وكذلك المقام الذى يقصد فيه ذكر اسم الله تعالى كقوله تعالى « فسبح باسم ربك العظيم » أى قل سبحان الله « سبح اسم ربك الأعلى » وكل مقام يقصد فيه طلب التيسير والمون من الله تعالى يمدى الفعل المسؤول إلى علم الذات باعتبار ماله من صفات الخلق والتكوين كما في قوله تعالى « فاسجد له » وقوله في الحديث « اللهم بك نصبح وبك نغسى » أى بقدرتك ومشيتك وكذلك المقام الذى يقصد فيه توجه الفعل إلى الله تعالى كقوله تعالى « فاسجد له » « وسبحه » أى زه ذاته وحقيقته عن النقائص . فمعنى بسم الله الرحمن الرحيم اقرا قراءة ملابسة لبركة هذا الاسم المبارك .

هذا وقد ورد في استعمال العرب توسعات في إطلاق لفظ الاسم مرة يمتنون به ما يرادف المسمى كقول النابغة :

نبئت زُرعةً والسفاهةُ كاسمها يُهْدَى إلى غرائبِ الأشعار

يعنى أن السفاهة هى لا تُعرف للناس بأكثر من اسمها وهو قريب من استعمال اسم الإشارة في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » . أى مثل ذلك الجمل الواضح الشهير ويطلقون الاسم مقحاً زائداً كما في قول لبيد : * إلى الحولِ ثم اسم السلام عليهما *
يعنى ثم السلام عليهما وليس هذا خاصاً بلفظ الاسم بل يجرى فيها يرادفه مثل الكلمة في قوله .
تعالى « وألزمهم كلمة التقوى » وكذلك « لفظ » في قول بشار هاجيا :

وكذلك ، كان أبوك يؤثر بالهسى - ويظل في لَفْظِ الندى يتردد

وقد يطلق الاسم وما في معناه كنايةً عن وجود المسمى ، ومنه قوله تعالى « وجعلوا لله شركاء قل سمّوهم » والأمر للتمجيز أى أثبتوا وجودهم ووضع أسماء لهم . فهذه إطلاقات أخرى ليس ذكر اسم الله في البسملة من قبيلها ، وإنما نهينا عليها لأن بعض المفسرين خلط بها في

(١) قال النابغة :

مُستشعرين قد أَلْفَوْا في ديارهم دُعَاءَ سُوعٍ ودُعَى وأيوب

(٢) وفي الخبر « كان شعار المسلمين يوم بدر أحد أحد » .

تفسير البسمة ، ذكرتها هنا توضيحاً ليكون نظركم فيها فسيحاً فشددوا بها بدا . ولا تتبعوا طرائق قدا وقد تسكموا على ملحظ تطويل الباء في رسم البسمة بكلام كله غير مقنع ، والذي يظهر لي أن الصحابة لما كتبوا المصحف طولوها في سورة النمل للإشارة إلى أنها مبدأ كتاب سليمان فهي من المحكي ، فلما جملوها علامة على فواتح السور تقلوها برسمها ، وتطويل الباء فيها صالح لاتخاذ قدوة في ابتداء النرض الجديد من الكلام بحرف غليظ أو ملون .

والكلام على اسم الجلالة ووصفه يأتي في تفسير قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم » .

ومناسبة الجمع في البسمة بين علم الجلالة وبين صفى الرحمن الرحيم ، قال البيضاوى إن المسمى إذا قصد الاستعانة بالمبود الحق الموصوف بأنه مولى النعم كلها جليلاً ودقيقاً يذكر علم الذات إشارة إلى استحقاقه أن يستعان به بالذات ، ثم يذكر وصف الرحمان إشارة إلى أن الاستعانة على الأعمال الصالحة وهى نعم ، وذكر الرحيم للوجوه التى سذكراها فى عطف صفة الرحيم على صفة الرحمان .

وقال الأستاذ الإمام محمد عبده : إن النصارى كانوا يبتدئون أديعتهم ونحوها باسم الأب والابن والروح القدس إشارة إلى الأقانيم الثلاثة عندهم ، فجاءت فاتحة كتاب الإسلام بالرد عليهم موقظة لهم بأن الإله الواحد وإن تمددت أسمائه فإعما هو تعدد الأوصاف دون تعدد السميات ، معنى فهو رد عليهم بتفليط وتبليد . وإذا صح أن فواتح النصارى وأديعتهم كانت تشتمل على ذلك - إذ الناقل أمين - فهي نكتة لطيفة .

وعندى أن البسمة كان ما يرادفها قد جرى على السنة الأنبياء من عهد إبراهيم عليه السلام فهي من كلام الحنيفية ، فقد حكى الله عن إبراهيم أنه قال لأبيه « يا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ » ، وقال « سأستغفر لك ربى إنه كان بى حَقِيّاً » ومعنى الحنى قريب من معنى الرحيم . وحكى عنه قوله « وَتُبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ » . وورد ذكر مرادفها فى كتاب سليمان إلى ملكة سبأ « إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم الآ تملوا على واتونى مسلمين » . والمطلون أن سليمان اقتدى فى افتتاح كتابه بالبسمة بسنة موروثه من عهد إبراهيم جعلها إبراهيم كلمة باقية فى وارى نبوته ، وأن الله أحيا هذه السنة فى الإسلام فى جملة ما أحى له من الحنيفية كما قال تعالى « ملة أبائكم إبراهيم هو محمداً كالمسلمين من قبل » .

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾

الشأن في الخطاب بأمرهم لم يسبق للمخاطب به خطاب من نوعه أن يُستأنس له قبل اللقاء المقصود وأن يهتأ لتلقيه، وأن يشوق إلى سماع ذلك وتراض نفسه على الاهتمام بالعمل به ليستمد للتلق بالتخلي عن كل ما شأنه أن يكون عائقا من الانتفاع بالهدى من عناد ومكابرة أو امتلاء العقل بالأوهام الضالة، فإن النفس لا تكاد تنفج بالمظلات والندُر، ولا تُشرق فيها الحكمة وحة النظر ما بقي يحالها العناد والبهتان، وتخامر رشدها نزغات الشيطان، فلما أراد الله أن تكون هذه السورة أولى سور الكتاب المجيد بتوقيف النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم آتانا به الله تعالى قراء كتابه وقامحي مصحفه إلى أصول هذه التزكية النفسية بما لفهم أن يبتدئوا بالنجاة التي تضمنتها سورة الفاتحة من قوله «إياك نعبد» إلى آخر السورة. فإنها تضمنت أسولا عظيمة: أولها التخلي عن التعطيل والشرك بما تضمنته «إياك نعبد». الثاني التخلي عن خواطر الاستغناء عنه بالتبرئ من الحول والقوة تجاه عظمته بما تضمنته «وإياك نستعين». الثالث الرغبة في التحلي بالرشد والاهتداء بما تضمنته «اهدنا الصراط المستقيم». الرابع الرغبة في التحلي بالأسوة الحسنة بما تضمنته «صراط الذين أنعمت عليهم». الخامس التهم بالسلامة من الضلال الصريح بما تضمنته «غير المنضوب عليهم». السادس التهم بسلامة تفكيرهم من الاختلاط بشبهات الباطل الموهة بصورة الحق وهو السمي بالضلال لأن الضلال خطأ الطريق المقصود بما تضمنته «ولا الضالين».

وأنت إذا افتقدت أصول نجاح المرشد في إرشاده والسترشد في تلقيه على كثرتها وتواربها وجدتها عاكفة حول هذه الأركان الستة فكن في استقصائها لبيبا. وعسى أن أزيدك من تفصيلها قريبا.

وإن الذي تلقى أهل القرآن ما فيه جماع طرائق الرشد بوجه لا يحيط به غير علام النيوب لم يهمل إدشادهم إلى التحلي بزينة الفضائل وهم أن يقدروا النعمة حق قدرها بشكر النعم بها فأراهم كيف يُتَوَجَّهون مناجاتهم بحمد واهب العقل ومأنح التوفيق. ولذلك كان اقتراح كل كلام مهم بالتحميد سنة الكتاب المجيد. فسورة الفاتحة بما تقرّر مُتَرَكَّةٌ من القرآن مُتَرَكَّةٌ

الديباجة للكتاب أو المقدمة للخطبة ، وهذا الأسلوب له شأن عظيم في صناعة الأدب العربي وهو أعون للفهم وأدعى للوعي .

وقد رسم أسلوب الفاتحة للمنشد ثلاث قواعد للمقدمة : القاعدة الأولى إيجاز المقدمة لثلاث نغمات السامعين بطول انتظار المقصود وهو ظاهر في الفاتحة ، وليكون سنة للخطباء فلا يطيلوا المقدمة كي لا ينسبوا إلى العبي فإنه بمقدار ما تطال المقدمة يقصر الفرض ، ومن هذا يظهر وجه وضوحها قبل السور الطوال مع أنها سورة قصيرة . الثانية أن تشير إلى الفرض المقصود وهو ما يسمى براعة الاستهلال لأن ذلك يهيئ السامعين لسماع تفصيل ما سيرد عليهم فيتأهبوا لتلقيه إن كانوا من أهل التلقي فحسب ، أو لنقله وإكاله إن كانوا في تلك الدرجة ، ولأن ذلك يدل على تمكن الخطيب من الفرض وثقته بسداد رأيه فيه بحيث ينبه السامعين لوعيه ، وفيه سنة للخطباء ليحيطوا بأغراض كلامهم . وقد تقدم بيان اشتغال الفاتحة على هذا عند الكلام على وجه تسميتها أم القرآن . الثالثة أن تكون المقدمة من جوامع الكلم وقد بين علماء البيان عند ذكرهم المواضع التي ينبغي للعلم أن يتأقن فيها . الرابع أن تفتتح بحمد الله .

إن القرآن أنزل هدى للناس وتبيناً للأحكام التي بها إصلاح الناس في عاجلهم وآجلهم ومما همومهم ومعادهم ولما لم يكن لنفوس الأمة اعتياد بذلك لزم أن يصيغ الخطاطبون بها إلى تلقيها ويعرف تهيوهم بإظهارهم اعتماد النفوس بالتخلي عن كل ما من شأنه أن يعوق عن الانتفاع بهاته التمايم النافعة وذلك بأن يجردوا نفوسهم عن العناد والمكابرة . وعن خلط معارفهم بالأغلاط الفارقة . فلا مناص لها قبل استقبال تلك الحكمة والنظر من الانسام بحسب الفضيلة . والتخلية عن السعاسف الرذيلة .

فالفاتحة تضمنت مناجاة للخالق جامعة التنزه عن التعميل والإلحاد والذهرية بما تضمنه قوله « ملك يوم الدين » ، وعن الإشرار بما تضمنه « إياك نعبد وإياك نستعين » ، وعن المكابرة والعناد بما تضمنه « اهتنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم » فإن طلب الهداية اعتراف بالاحتياج إلى العلم ، ووصف الصراط بالمستقيم اعتراف بأن من العلم ما هو حق ومنه ما هو مشوب بشبه وغلط ، ومن اعترف بهذين الأمرين فقد أعد نفسه لتبصير أحسنهما ، وعن الضلالات التي تمرى العلوم الصحيحة والشرائع الحققة فتذهب بفائدتها

وتنزل صاحبها إلى دركة أقل مما وقف عنده الجاهل البسيط، وذلك بما تضمنه قوله « غير المغضوب عليهم ولا الضالين ». كما أجملناه قريبا . ولأجل هذا سميت هاته السورة أم القرآن كما تقدم .

ولما لقن المؤمنون هاته المناجاة البديعة التي لا يهتدى إلى الإحاطة بها في كلامه غير علام التيوب سبحانه قدم الحمد عليها ليضمه المناجون كذلك في مناجاتهم جريا على طريقة بلقاء العرب عند غاطبة المظلاء أن يفتتحوا خطابهم بإمام وطلبتهم بالثناء والذكر الجميل . قال أمية ابن أبي الصلت يمدح عبد الله بن جُدعان :

أَذْكُرُ حاجتي أم قد كفاني حياؤك إن شيمتك الحياء
إذا أتني عليك المرء يوما كفاه من بعرضه الثناء

فكان افتتاح الكلام بالتحميد . سنة الكتاب المجيد ، لكل بليغ مجيد ، فلم يزل المسلمون من يومئذ يلتفتون كل كلام نفيس لم يشتمل في طالعهم على الحمد بالأثر أخذوا من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله أو بالحمد فهو أقطع » (١) . وقد لُقب خطبة زياد ابن أبي سفيان التي خطبها بالبصرة بالبراء لأنه لم يفتتحها بالحمد .. وكانت سورة الفاتحة لذلك منزلة من القرآن منزلة الديباجة للكتاب أو المقدمة للخطبة . ولذلك شأن مهم في صناعة الإنشاء فإن تقديم المقدمة بين يدي المقصود أعون للأفهام وأدعى لوعيتها .

والحمد هو الثناء على الجميل أى الوصف الجميل الاختيارى فملا كان كالكرم وإفائة للملوف أم غيره كالشجاعة . وقد جعلوا الثناء جنسا للحمد فهو أعم منه ولا يكون ضده . فالثناء الذكر بخير مطلقا وشذ من قال يستعمل الثناء في الذكر مطلقا ولو بشره ، ونسبا إلى ابن القطاع (٢) وغره في ذلك ما ورد في الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم « من أنثيم عليه خيرا وجبت له الجنة ومن أنثيم عليه شرا وجبت له النار » وإنما هو مجاز دعت إليه المشاكلة اللفظية والتعريض بأن من كان متكلما في مسلم فليتكلم بثناء أو ليدع ، فسمى ذكرهم بالشر ثناء

(١) رواه البيهقي في سننه باللفظ الأول، ورواه أبو داود في سننه باللفظ الثاني وهو حديث حسن .

(٢) هو علي بن صفير السلمي بن سعد بن مالك بن بني عجم الصقلي، ولد بصقيلة سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة، ورحل إلى القاهرة وتوفى بها سنة خمس عشرة وقيل أربع عشرة وخمسة .

تنبيهاً على ذلك . وأما الذى يستعمل فى الخير والشر فهو الثناء بتقديم النون وهو فى الشر أكثر كما قيل . وأما المدح فقد اختلف فيه فذهب الجمهور إلى أن المدح أهم من الحمد فإنه يكون على الوصف الاختيارى وغيره . وقال صاحب الكشف الحمد والمدح أخوان فقيل أراد أخوان فى الاشتقاق الكبير نحو جَبَد وجَذَب ، وإن ذلك اصطلاح له فى الكشف فى معنى أخوة اللفظين لثلا يلزم من ظاهر كلامه أن المدح يطلق على الثناء على الجليل الاختيارى ، لكن هذا فهم غير مستقيم والذى عليه المحققون من شراح الكشف أنه أراد من الأخوة هنا الترادف لأنه ظاهر كلامه ؛ ولأنه صريح قوله فى الفائق « الحمد هو المدح والوصف بالجميل » ولأنه ذكر النعم قيصاً للحمد إذ قال فى الكشف « والحمد تقيضه النعم مع شيوع كون النعم تقيضاً للمدح، وعُرف علماء اللغة أن يريدوا من النقيض المقابل لا ما يساوى النقيض حتى يجاب بأنه أراد من النقيض ما لا يجامع المعنى والنعم لا يجامع الحمد وإن لم يكن معناه رفع معنى الحمد بل رفع معنى المدح إلا أن نقيض الأهم وهو المدح يستلزم نقيض الأخص وهو الحمد لأن هذا لا يقصده علماء اللغة، يعنى وإن اغتفر مثله فى استعمال العرب كقول زهير:

ومن يجمل المعروف فى غير أهله . يَكُنُّ حمده ذمّاً عليه ويندم

لأن كلام العلماء مبنى على الضبط والتدقيق .

ثم اختلف فى مراد صاحب الكشف من ترادفهما هل هما مترادفان فى تقيدهما بالثناء على الجليل الاختيارى، أو مترادفان فى عدم التقييد بالاختيارى، وعلى الأول حملة السيد الشريف وهو ظاهر كلام سمد الدين . واستدل السيد بأنه صرح بذلك فى قوله تعالى « ولكن الله حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ » إذ قال « فإن قلت فإن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه وهو مدح مقبول عند الناس ، قلت الذى سوغ ذلك أنهم رأوا حسن الرواء وسامة النظر فى الغالب يسفر عن غير مرض وأخلاق مجمودة، على أن من محققة الثقات وعلماء المائى من دفع صحة ذلك وخطأ المادح به وقصر المدح على الثمت بأسماء الخير وهى كالفصاحة والشجاعة والعدل والفة وما يشعب منها » اهـ . وعلى الحمل الثانى وهو أن يكون قصد من الترادف إثناء قيد الاختيارى فى كليهما حملة المحقق عبد الحكيم السلوكوتى فى حواشى التفسير فرضاً أو تقيلاً لا ترجيحاً بناء على أنه ظاهر كلامه فى الكشف والفائق إذ أننى قيد الاختيارى فى تفسير المدح بالثناء على الجليل وجعلهما مع ذلك مترادفين .

وبهذا يندفع الإشكال عن حمدنا الله تعالى على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة دون صفات الأفعال وإن كان اندفاعه على اختيار الجمهور أيضا ظاهرا ؛ فإن ما ورد عليهم من أن مذهبهم يستلزم أن لا يحمد الله تعالى على صفاته لأنها ذاتية فلا توصف بالاختيار إذ الاختيار يستلزم إمكان الاتصاف ، وقد أجابوا عنه إما بأن تلك الصفات الملية نزلت منزلة الاختيارية لاستقلال موصوفها ، وإما بأن ترتب الآثار الاختيارية عليها يجعلها كالاختيارية ، وإما بأن المواد بالاختيارية أن يكون الحمد قاعلا بالاختيار وإن لم يكن الحمد عليه اختياريا . وعندى أن الجواب أن قول إن شرط الاختيارى فى حقيقة الحمد عند مثبته لإخراج الصفات غير الاختيارية لأن غير الاختيارى فينا ليس من صفات الكمال إذ لا ترتب عليها الآثار الموجبة للحمد ، فكان شرط الاختيار فى حمدنا زيادة فى تحقق كمال الحمد ، أما عدم الاختيار المختص بالصفات الذاتية الإلهية فإنه ليس عبارة عن نقص فى صفاته ولكنه كمال نشأ من وجوب الصفة للذات لقدم الصفة فقدم الاختيار فى صفات الله تعالى زيادة فى الكمال لأن أمثال تلك الصفات فينا لا تكون واجبة للذات ملازمة لها فكان عدم الاختيار فى صفات الله تعالى دليلا على زيادة الكمال وفينا دليلا على النقص ، وما كان نقصا فينا باعتبار ما قد يكون كمالا لله تعالى باعتبار آخر مثل عدم الولد ، فلا حاجة إلى الأجوبة البنية على التنزيل إما باعتبار الصفة أو باعتبار الموصوف ، على أن توجيه الثناء إلى الله تعالى بمادة (حمد) هو أقصى ما تسمى به اللغة الموضوعية لأداء المائى المتعارفة لدى أهل تلك اللغة ، فلما طرأت عليهم المدارك المتعلقة بالحقائق العالية عبر لهم عنها بأقصى ما يقربها من كلامهم .

الحمد مرفوع بالابتداء فى جميع القراءات الروية وقوله « لله » خبره فلام . « لله » متعلق بالكون والاستقرار العام كسائر المجرورات المخبر بها وهو هنا من المصادر التى أنت بدلا عن أفعالها فى معنى الإخبار ، فاصله النصب على المفعولية المطلقة على أنه بدل من فعله وتقدير الكلام محمد حمدنا لله ، فلذلك التزموا حذف أفعالها معها . قال سيبويه هذا باب ما ينصب من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل إظهاره وذلك قولك سقيا ورعيا وخيبة وبؤسا ، والحذر بدلا عن أحذر فلا يحتاج إلى متعلق وأما قولهم سقيا لك نحو

سَقِيَا وَرَعِيَا لَدَاكَ الْعَاتِبِ الرَّأْيِ *

فإنما هو ليبنوا المعنى بالنعاء . ثم قال يمد أبواب : هذا باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر فى غير الدعاء ، من ذلك قولك حمدنا

وَشُكْرًا ، لا كُفْرًا وَعَجَبًا ، فإنما ينتصب هذا على إظهار الفعل كأنك قلت أحمد الله حمداً وإنما اختزل الفعل ههنا لأنهم جعلوا هذا بدلا من اللفظ بالفعل كما فعلوا ذلك في باب الدعاء وقد جاء بعض هذا رفعا يُبتدأ به ثم يبنى عليه (أى يخبر عنه) - ثم قال بعد باب آخر - هذا باب يختار فيه أن تكون المصادر مبتدأة مبنيا عليها ما بعدها ، وذلك قولك الحمد لله ، والمجِبُّ لك ، والويل له ، وإنما استجوبوا الرفع فيه لأنه صار معرفة وهو خبر (أى غير إنشاء) فتوى في الابتداء (أى أنه لما كان خبراً لادعاء وكل من معرفة بآل تهيأت فيه أسباب الابتداء لأن كونه في معنى الإخبار يعيّن جانب المعنى للخبرية وكونه معرفة يصحح أن يكون مبتدأ) بمنزلة عبد الله ، والرجل ، والذي تعلم (من المعارف) لأن الابتداء إنما هو خبر وأحسنه إذا اجتمع معرفة ونكرة أن تبدأ بالأعرف وهو أصل الكلام . وليس كل حرف (أى تركيب) يصنع به ذلك ، كما أنه ليس كل حرف (أى كلمة من هذه المصادر) يدخل فيه الألف واللام ، فلو قلت السقى لك والرى لك لم يميز (يعنى يقتصر فيه على السماع) . واعلم أن الحمد لله وإن ابتدأته فيه معنى المنسوب وهو بدل من اللفظ بقولك أحد الله . ومعنا ناس من العرب كثيرا يقولون : التراب لك والمجِبُّ لك ، فتفسير نصب هذا كتفسيره حيث كان نكرة ، كأنك قلت حمداً وعجبا ، ثم جئت بـلك لتبين منى تمنى ولم تجعله مبنيا عليه فقيده .

اتمى كلام سيبويه باختصار . وإنما جليناه هنا لأنه أفصح كلام من أطوار هذا المصدر في كلام العرب واستملمهم ، وهو الذى أشار له صاحب الكشف بقوله « وأصله النصب بإضمار فعله على أنه من المصادر التى ينصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار كقولهم شكرا ، وكفرا ، وعجبا ، ينزلونها منزلة أفعالها ويسدون بها مسدها ، ولذلك لا يستعملونها معها والمدول بها عن النصب إلى الرفع على الابتداء للدلالة على ثبات المعنى » الخ .

ومن شأن بلغاء العرب أنهم لا يمدلون من الأصل إلا وهم يرمون إلى غرض عدلوا لأجله ، والمدول عن النصب هنا إلى الرفع ليتأتى لهم : الدلالة على الدوام والثبات بمصير الجملة اسمية ؛ والدلالة على العموم الستفاد فى المقام من آل الجنسية ، والدلالة على الاهتمام الستفاد من التقديم . وليس واحد من هذه الثلاثة بممكن الاستفادة لو بقى المصدر منصوبا إذ النصب يدل على الفعل التقدر والمقدر كالمفوض فلا تكون الجملة اسمية إذ الاسم فيها نائب

من الفعل فهو ينادى على تقدير الفعل فلا يحصل الدوام . ولأنه لا يصح معه اعتبار التقديم فلا يحصل الاهتمام . ولأنه وإن صح اجتماع الألف واللام مع النصب كما قرئ بذلك وهي لغة تميم كما قال سيبويه فالتمريف حينئذ لا يكون دالا على عموم المحامد لأنه إن قدر الفعل أحدهمزة المتكلم فلا يتم الاتحميدات المتكلم دون تحميدات جميع الناس، وإن قدر الفعل نحمد وأريد بالنون جميع المؤمنين بقرينة «اهدنا الصراط المستقيم» وبقرينة «إياك نعبد» فإنما يتم حماد المؤمنين أو عماد الوحدين كلهم ، كيف وقد حمد أهل الكتاب الله تعالى وحده العرب في الجاهلية. قال أمية بن أبي الصلت :

الحمد لله حمداً لا اقطع له قليس إحسانه عنا بمقطوع

أما إذا صار الحمد غير جار على فعل فإنه يصير الإخبار من جنس الحمد بأنه ثابت لله فيم كل حمد كما سيأتي. فهذا معنى ما نقل عن سيبويه أنه قال: إن الذي يرفع الحمد يُخبر أن الحمد منه ومن جميع الخلق والذي ينصب يُخبر أن الحمد منه وحده الله تعالى . وأعلم أن قراءة النصب وإن كانت شاذة إلا أنها مجدية هنا لأنها دلت على اعتبار عربي في تطور هذا التركيب المشهور، وأن بعض العرب نقلوا به في حال التعريف ولم يسوا أصل المفعولية المطلقة. فقد بان أن قوله الحمد لله أبلغ من الحمد لله بالنصب ، وأن الحمد لله بالنصب والتعريف أبلغ من حمداً لله بالتنكير . وإنما كان الحمد لله بالرفع أبلغ لأنه دال على الدوام والثبات . قال في الكشف « إن المدول من النصب إلى الرفع للدلالة على ثبات المعنى واستقراره ومنه قوله تعالى « قالوا سلاماً قال سلام » رفع السلام الثاني للدلالة على أن إبراهيم عليه السلام حيّاهم بتحية أحسن من تحيتهم » اه .

فإن قلت وقع الاهتمام بالحمد مع أن ذكر اسم الله تعالى أهم فكان الشأن تقديم اسم الله تعالى وإبقاء الحمد غير مهم به حتى لا يلجأ إلى تغييره عن النصب إلى الرفع لأجل هذا الاهتمام، قلت قدم الحمد لأن المقام هنا مقام الحمد إذ هو ابتداء أولى النعم بالحمد وهي نعمة تنزيل القرآن الذي فيه نجاح الدارين، فلذلك المنه من أكبر ما يحمد الله عليه من جلائل صفات الكمال لاسبيا وقد اشتمل القرآن على كمال المعنى واللفظ والغاية فكان خطوره عند ابتداء سماع إزاله وابتداء تلاوته مذكرا بما امتزجه تعالى من الصفات الجميلة ، وذلك يذكّر بوجود حمده وأن لا يُنفل عنه فكان المقام مقام الحمد لا محالة ، فلذلك قدم وأزيل عنه ما يؤخره بتأخره لمناقته

الاهتمام ، ثم إن ذلك الاهتمام تأتى به اعتبار الاهتمام بتقديمه أيضا على ذكر الله تعالى اعتدادا بأهمية الحمد العارضة في المقام وإن كان ذكر الله أهم في نفسه لأن الأهمية العارضة تقدم على الأهمية الأصلية لأنها أمر يقتضيه المقام والحال والآخر يقتضيه الواقع ، والبلاغة هي المطابقة لمقتضى الحال والمقام ، ولأن ما كان الاهتمام به لمرض هو المحتاج للتنبيه على عارضه إذ قد يخفى ، بخلاف الأمر المعروف المقرر فلا فائدة في التنبيه عليه بل ولا يفوته التنبيه على غيره .

فإن قلت كيف يصح كون تقديم الحمد وهو مبتدأ مؤذنا بالاهتمام مع أنه الأصل ، وشأن التقديم المفيد للاهتمام هو تقديم ما حقه التأخير .

قلت لو سلم ذلك فإن معنى تقديمه هو قصد التكلم للإتيان به مقدما مع إمكان الإتيان به مؤخرا ؛ لأن للبلغاء صيغتين متعارفتين في حمد الله تعالى إحداها الحمد لله كما في الفاتحة والأخرى لله الحمد كما في سورة الجاثية .

وأما قصد العموم فسيوضح عند بيان معنى التعريف فيه .

والتعريف فيه بالألف واللام تعريف الجنس لأن المصدر هنا في الأصل عوض عن الفعل فلا جرم أن يكون الدال على الفعل والساد مسنده دالا على الجنس فإذا دخل عليه اللام فهو لتعريف مدلوله لأن اللام تدل على التعريف للسمى فإذا كان السمي جنسا فاللام تدل على تعريفه . ومعنى تعريف الجنس أن هذا الجنس هو معروف عند السامع فإذا قلت الحمد لله أو العجب لك فكأنك تريد أن هذا الجنس معروف لديك ولدى مخاطبك لا يلتبس بغيره كما أنك إذا قلت الرجل وأردت ميعنا في تعريف المهد النحوى فأنت تريد أن هذا الواحد من الناس معروف بينك وبين مخاطبك فهو في المعنى كالنكرة من حيث إن تعريف الجنس ليس معه كبير معنى إذ تعين الجنس من بين بقية الأجناس حاصل بذكر لفظه الدال عليه لئلا وهو كاف في عدم الدلالة على غيره ؛ إذ ليس غيره من الأجناس يشارك له في اللفظ ولا متوهم دخوله معه في ذهن المخاطب بخلاف تعريف المهد الخارجى فإنه يدل على واحد معين بينك وبين مخاطبك من بين بقية أفراد الجنس التي يشملها اللفظ فلا يفيد هذا التعريف أعمى تعريف الجنس إلا توكيد اللفظ وتقريره وإيضاحه للسامع ؛ لأنك

لما جعلته معهوداً فقد دللت على أنه واضح ظاهر، وهذا يقتضى الاعتناء بالجنس وتقريبه من المعروف المشهور، وهذا معنى قول صاحب الكشف « وهو نحو التعريف فى أرسلها البراك^(١) ومعناه الإشارة إلى ما يرفه كل أحد من أن الحمد ما هو والبراك ما هو من بين أجناس الأفعال » وهو مأخوذ من كلام سيويوه .

ولست لام التعريف هنا للاستتراق لما علمت أنها لام الجنس ولذلك قال صاحب الكشف « والاستتراق الذى توجه كثير من الناس وهم منهم » غير أن معنى الاستتراق حاصل هنا بالمثل لأن الحكم باختصاص جنس الحمد به تعالى لوجود لام تعريف الجنس فى قوله « الحمد » ولام الاختصاص فى قوله « لله » يستلزم انحصار أفراد الحمد فى التعلق باسم الله تعالى لأنه إذا اخص الجنس اخصت الأفراد؛ إذ لو تحقق فرد من أفراد الحمد لغير الله تعالى لتحقق الجنس فى ضمنه فلا يتم معنى اختصاص الجنس المستفاد من لام الاختصاص الداخلة على اسم الجلالة، ثم هذا الاختصاص اختصاص ادهائى فهو بمنزلة القصر ادهائى للمبالغة. واللام فى قوله تعالى « لله » يجوز أن يكون للاختصاص على أنه اختصاص ادهائى كامر، ويجوز أن يكون لام التقوية قوت تعلق العامل بالمفعول لضعف العامل بالقرينة وزاده التعريف باللام ضمناً. لأنه أبعد شبهه بالأفعال، ولا يفوت معنى الاختصاص لأنه قد استبعد من تعريف الجزأين:

هذا وقد اختلف فى أن جملة الحمد هل هى خبر أو إنشاء فإن لذلك مزيد تعلق بالتفسير لرجوعه إلى المعنى بقول القائل الحمد لله .

وجاء القول فى ذلك أن الإنشاء قد يحصل بنقل المركب من الخبرية إلى الإنشاء وذلك كصيغ المقود مثل بمت واشترت، وكذلك أفعال المدح والتم والرجاء كسى ونعم وبس وهذا الأخير قسبان منه ما استعمل فى الإنشاء مع بقاء استعماله فى الخبر ومنه ما خص بالإنشاء فالأول كصيغ المقود فإنها تستعمل أخباراً تقول بمت البار لريد التى أخبرتك بأنه ساومنى بإها

(١) إشارة إلى بيت لبيد :

فَأَرْسَلَهَا الْعِرَاكَ وَلَمْ يَدَّهَا وَلَمْ يُشْفِقْ عَلَى نَفْسِ الدُّخَالِ

يصف حمار وحش. والضمير المؤنث للآن، أى أطلقها الحمار أمامه إلى الماء فانطلقت متراحه . والنص: الكد . والبخال : دخول الدابة بين الدواب للتعرب .

فهذا خبر، وتقول بعث الدار لزيد أو بمتك الدار بكذا فهذا إنشاء بقرينة أنه جاء للاشهاد أو بقرينة إسناد الخبر للمخاطب مع أن الخبر عنه حال من أحواله ، والثاني كَيْفَمْ وَعَسَى . فإذا تقرر هذا فقد اختلف العلماء في أن جملة الحمد لله هل هي إخبار عن ثبوت الحمد لله أو هي إنشاء ثناء عليه إلى مذهبين، فذهب فريق إلى أنها خبر، وهؤلاء فريقان منهم من زعم أنها خبر باق على الخبرية ولا إشعار فيه بالإنشائية ، وأورد عليه أن التكلم بها لا يكون حامداً لله تعالى مع أن القصد أنه يثنى ويحمد الله تعالى ، وأجيب بأن الخبر بثبوت الحمد له تعالى اعتراف بأنه موصوف بالجميل إذ الحمد هو عين الوصف بالجميل، ويكفي أن يحصل هذا الوصف من الناس وينقله التكلم . ويمكن أن يجاب أيضا بأن الخبر داخل في عموم خبره عند الجمهور من أهل أصول الفقه . وأجيب أيضا بأن كون التكلم حامدا قد يحصل بالالتزام من الخبر يريدون أنه لازم عرفي لأن شأن الأمر الذي تضافر عليه الناس قديما أن يقتدى بهم فيه غيرهم من كل من علمه، فأخبار التكلم بأنه علم ذلك يدل عرفا على أنه مقتد بهم في ذلك هذا وجه الزوم ، وقد خفي على كثير أي فيكون مثل حصول لازم الفائدة من الخبر المقررة في علم المعاني ، مثل قولك سهرت الليلة وأنت تريد أنك علمت بسهره ، فلا يلزم أن يكون ذلك إنشاء لأن التقدير على هذا القول أن التكلم يخبر عن كونه حامدا كما يخبر عن كون جميع الناس حامدين فهي خبر لا إنشاء والاستفاد منها بطريق الزوم معنى إخباري أيضا . ويرد على هذا التقدير أيضا أن حمد التكلم يصير غير مقصود لذاته بل حاصلا بالتبع مع أن المقام مقام حمد التكلم لا حمد غيره من الناس، وأجيب بأن المعنى المطابق قد يؤتى به لأجل المعنى الاترازي لأنه وسيلة له، ونظيره قولهم طويل النجاد والمراد طول القامة فإن طول النجاد آتى به ليدل على معنى طول القامة .

وزهب فريق ثان إلى أن جملة الحمد لله هي خبر لا محالة إلا أنه أريد منه الإنشاء مع اعتبار الخبرية كما يرد من الخبر إنشاء التخصر والتحزن في نحو «إني وضعتها أنثى» وقول جعفر بن عتبة الحارثي * هوأى مع الركب اليمانيين مُصْعِدُ * فيكون القصد الأصلي هو الإنشاء ولكن العدول إلى الإخبار لما يتأتى بواسطة الإخبار من الدلالة على الاستفراق والاختصاص والدوام والثبات ووجه التلازم بين الإخبار عن حمد الناس وبين إنشاء الحمد واضح بما علمته في وجه التلازم على التقرير الأول، بل هو هنا أظهر لأن الخبر عن حمد الناس

لله تعالى لا جرم أنه منشئ^١ فناء عليه بذلك ، وكون المعنى الاتزانى في الكناية هو المقصود دون المعنى المطابق أظهر منه في اعتبار الخبرية المحضة لما عهد في الكناية من أنها لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة الأصل معه، فدل على أن المعنى الأصلي إما غير مراد أو مراد تبعاً لأن مع تدخل على المتبوع .

للذهب الثاني أن جملة الحمد لله إنشاء محض لا إشماع له بالخبرية، على أنها من الصيغ التي نقلتها العرب من الإخبار إلى إنشاء التثاء كما نقلت صيغ العقود وأفعال المدح والذم أي نقلا مع عدم إماتة المعنى الخبري في الاستعمال؛ فإنك قد تقول الحمد لله جواباً لمن قال لمن الحمد أو من أحد، ولكن تعهد المعنى الأصلي ضعيف فيحتاج إلى القرينة . والحق الذي لا يحيد عنه أن الحمد لله خبر مستعمل في الإنشاء فالقصد هو الإنشائية لا محالة ، وعدل إلى الخبرية لتحمل جملة الحمد من الخصوصيات ما يناسب جلالة المحمود بها من الدلالة على الدوام والثبات والاستفراق والاختصاص والاهتمام، وشيء من ذلك لا يمكن حصوله بصيغة إنشاء نحو حمداً لله أو أحد الله حمداً ، ومما يدل على اعتبار العرب بإياها إنشاء لا خبراً قول ذي الرمة :

ولما جرت في الجزل جرياً كأنه سنا الفجر أخذتنا غلافها شكراً^(١)

فبر من ذكر لفظ الحمد أو الشكر بالإحداث ، والإحداث يرادف الإنشاء لثمة فقوله أخذتنا خبر حكى به ما عبر عنه بالإحداث وهو حمده الواقع حين التها بها في الخطب . والله هو اسم الذات الواجب الوجود المستحق لجميع الحمد . وأصل هذا الاسم الإله بالتعريف وهو تعريف إله الذي هو اسم جنس للمعبود مشتق من آله بفتح اللام بمعنى عبد، أو من آله بكسر اللام بمعنى تبحر أو سكن أو فزع أو ولع مما يرجع إلى معنى هو ملزوم للخصوع والتعظيم فهو فيال بكسر الفاء بمعنى مفعول مثل كتاب، أطلقه العرب على كل معبود من أصنامهم لأنهم يرونها حقيقة بالعبادة ولذلك جمعه على آلهة بوزن أفعلة مع تخفيف الهمزة الثانية مدّة ، وأحسب أن اسمه تعالى تقرر في لثمة العرب قبل دخول

(١) هو من قصيدة له ذكر فيها صفات النار بطريقة لثرية . وقوله :

فلما بدت كفتها وهي طفلة	بطلناه لم تكمل ذراعاً ولا شبرا
وقلت له ارفضها إليك فأحبها	بروحك وافتت لها قيتة قدرا
وظاهر لها من يابس الشفت وأستمن	عليها الصفا وأجل يدك لها سبرا

الإشراك فيهم فكان أصل وضعه دالاً على اعتزاده بالألوهية إذ لا إله غيره فلذلك صار علماً عليه، وليس ذلك من قبيل العلم بالغلبة بل من قبيل العلم بالانحصار مثل الشمس والقمر فلا بدع في اجتاع كونه اسم جنس وكونه علماً، ولذلك أرادوا به المعبود بحق رداً على أهل الشرك قبل دخول الشرك في العرب وإنما لم تقف على أن العرب أطلقوا الإله مرعفاً باللام مفرداً على أحد أسنامهم وإنما يضيفون فيقولون إله بني فلان والأكثر أن يقولوا رب بني فلان أو يجمعون كما قالوا لمبد الطلب أرض الآلهة، وفي حديث فتح مكة «وجد رسول الله البيت فيه الآلهة».

فلما اختص الإله بالإله الواحد واجب الوجود اشتقوا له من اسم الجنس علماً بزيادة في الدلالة على أنه الحقيق بهذا الاسم ليصير الاسم خاصاً به غير جائز الإطلاق على غيره على سَنَنِ الأعلام الشخصية، وأرام أبدعوا وأعجبوا إذ جعلوا علم ذاته تعالى مشتقاً من اسم الجنس المؤذن بمفهوم الألوهية تنبيهاً على أن ذاته تعالى لا تستحضر عند واضع العلم وهو الناطق الأول بهذا الاسم من أهل اللسان إلا بوصف الألوهية^(١) وتنبيهاً على أنه تعالى أولى من يؤهله ويُعبد لأنه خالق الجميع خذفوا الهمزة من الإله لكثرة استعمال هذا اللفظ عند الدلالة عليه تعالى كما خذفوا همزة الأناس فقالوا الناس؛ ولذلك أظهروها في بعض الكلام.

قال البيهقي بن حُرَيْث^(٢).

مَعَادَ الإِلَهِ أَنْ تَكُونَ كَطَبِيبٍ وَلَا دُمِيَّةٍ وَلَا عَقِيلَةٍ رَزَبٍ

(١) فيكون وصف الألوهية طريقاً لاستحضار القاتات المقصودة بالية ولذلك لا يجعل الاسم العلم وصفاً قال السيد في شرح الكشف: الاسم قد يوضع لقات مبهمة باعتبار معنى يقوم بها فيتركب منلوه من صفة معنى ومن ذات مبهمة فيصح إطلاق الاسم على كل متصف ب تلك الصفة وهذا يسمى صفة ولذلك المعنى المتعبر فيه يسمى مصحح الإطلاق كالصود مثلاً. وقد يوضع لقات معينة من غير ملاحظة شيء من المعاني القائمة بها وهذا يسمى اسماً لا يشتبه بالصفة كإيل وفرس، وقد يوضع لقات معينة ويلاحظ عند الوضع معنى له نوع تعلق بها. وذلك نوعان: الأول أن يكون المعنى خارجاً عن الموضوع له ولكنه سبب باعث على تعيين الاسم بليزائه كحجر لإنجيل علماً لمولود فيه حرة. النوع الثاني أن يكون ذلك المعنى داخلًا في مفهومه كاسماء الزمان والمكان وهذان النوعان شديداً الاشتباه بالصفات، ومعاير الفرق أنهما يوصفان ولا يوصف بهما إحداهما يعني والإله من النوع الأول من القسم الثالث. (٢) ويهد البيت:

ولكنها زادت على الحسن كله كالألا ومن طيب على كل طيب

وهذا من التنزيه على التشبيه وهذا الشاعر غير مولد كما هو ظاهر كلام المعري الذي نقله الخطيب البزري في شرحه على الحماسة.

كما أظهروا همزة الأناس في قول عبيد بن الأبرص الأسدي :

إِن النَّايَا لِيُطْلِفَ نَ عَلَى الْأَنَاسِ الْأَمِينِ

ونُزِّلَ هذا اللفظ في طوره الثالث منزلة الأعلام الشخصية فيصرفوا فيه هذا التصرف لينتقلوا به إلى طور جديد فيجعلوه مثل علم جديد ، وهذه الطريقة مسلوكة في بعض الأعلام. قال أبو الفتح بن جني في شرح قول تائب شرقي التشيد الثالث عشر من الحماسة :

إِنِّي لَمُهْدٍ مِنْ ثَنَائِي فَقَاصِدٌ بِهِ لَا بِنِ عَمِ الصَّدَقِ شَمْسٍ بِنِ مَالِكِ

شَمْسُ بضم الشين وأصله شَمْسُ بفتحها كما قالوا حُجِرَ وَسُلِّمَى فَيَكُونُ مِمَّا غَيْرِ عَنِ نَظَارِهِ لِأَجْلِ الْمَلِيةِ ١٥ . وفي الكشف في تفسير سورة أبي لهب بعد أن ذكر أن من القراء من قرأ أبي لهب بسكون الهاء مانصه وهي من تنيير الأعلام كقولهم شَمْسُ بِنِ مَالِكِ بالضم ١٥ . وقال قبله « وَلَفَلَيْتَهُ بِنِ قَاسِمِ أَمِيرِ مَكَّةِ ابْنَانِ أَحَدُهُمَا عَبْدُ اللَّهِ بِالْجَرِّ ، وَالْآخَرُ عَبْدُ اللَّهِ بِالنَّصْبِ ، وَكَانَ بِمَكَّةَ رَجُلٌ يَقَالُ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ لَا يَعْرِفُ إِلَّا هَكَذَا ١٥ » يعني بكسر دال عبد في جميع أحوال إعرابه ، فهو بهذا الإجماع نوع مخصوص من العلم ، وهو أنه أقوى من العلم بالعلية لأن له لفظا جديدا بعد اللفظ الغلب . وهذه الطريقة في الملية التي عرضت لاسم الجلالة لا نظير لها في الأعلام فكان اسمه تعالى غيرَ مشابه لأسماء الحوادث كما أن مسمى ذلك الاسم غير مماثل لمسميات أسماء الحوادث . وقد دلوا على تناسبهم مافي الألف واللام من التعريف وأنهم جعلوها جزءاً من الكلمة بتجوزهم نداء اسم الجلالة مع إبقاء الألف واللام إذ يقولون يا الله مع أنهم يعمنون نداء مدخول الألف واللام .

وقد احتج صاحب الكشف على كون أصله الإله ببيت البعث القدم ، ولم يقرّرناظرو وجه احتجاجه به ، وهو احتجاج وجيه لأن مآذ من المصادر التي لم ترد في استعمالهم مضافة لتدريس اسم الجلالة ، مثل سبحان فأجريت مجرى الأمثال في لزومها لهاته الإضافة ، إذ تقول معاذ الله فلما قال الشاعر معاذ الإله وهو من فصحاء أهل اللسان علمنا أنهم يعتبرون الإله أصلا للفظ الله ، ولذلك لم يكن هذا التصرف تغييراً إلا أنه تصرف في حروف اللفظ الواحد كاختلاف وجوه الأداء مع كون اللفظ واحداً ، ألا ترى أنهم احتجوا

على أن لآه مخفف الله بقول ذى الأصابع المذواتى .

لَا ابْنَ عَمِكَ لَا أَفْضَلْتَ فِي حَسَبٍ عَنِّي وَلَا أَنْتَ دِيَانِي فَتَحْزُونِي
ويقولهم لآه أبوك لأن هذا مما لزم حالة واحدة، إذ يقولون لله أبوك والله ابن عمك
والله أنت .

وقد ذُكرت وجوه أخرى في أصل اسم الجلالة : منها أن أصله لآه مصدر لآه يليه ليها
إذا احتجب سمى به الله تعالى ، ثم أدخلت عليه الألف واللام للمح الأصل كالفضل والجد
اسمين ، وهذا الوجه ذكر الجوهري عن سيويه أنه جوزه . ومنها أن أصله ولآه بالواو
فعل بمعنى مفعول من وله إذا تحير ، ثم قلبت الواو همزة لاستقلال الكسرة عليها ، كما قلبت
في إعاء وإشاح ، أى وعاء ووشاح ، ثم عرف بالألف واللام وحذفت الهمزة . ومنها أن أصله
(لآها) بالسريانية علم له تعالى فرب بمخف الألف وإدخال اللام عليه . ومنها أنه علم وضع
لاسم الجلالة بالقصد الأولي من غير أخذ من أله وتصويره الإله فتكون مقارنته في
الصورة لقولنا الإله مقاربةً اتفاقيةً غير مقصودة ، وقد قال بهذا جمع منهم الزجاج ونسب إلى
الخليل وسيويه ، ووجه بعض العلماء بأن العرب لم تهمل شيئاً حتى وضعت له لفظاً فكيف
يتأتى منهم إهمال اسم له تعالى لتجرى عليه صفاته .

وقد التزم في لفظ الجلالة تفخيم لاه إذا لم ينكسر ما قبل لفظه وجاؤل بمض
الكاتبين توجيه ذلك بما لا يسلم من النع ، ولذلك أبى صاحب الكشاف التبرج عليه فقال
« وعلى ذلك (أى التفخيم) العرب كلهم ، وإطباقهم عليه دليل أنهم ورثوه كابراً من
كابر » .

وإنما لم يقدم المسند المجرور وهو متضمن لاسم الجلالة على السند إليه فيقال لله الحمد؛ لأن
المسند إليه حثد على تنزيل القرآن والتشرف بالإسلام وهما منة من الله تعالى فحمده عليهما
عند ابتداء تلاوة الكتاب الذى به صلاح الناس فى الدارين فكان المقام للاهتمام به اعتباراً
لأهمية الحمد المارضة ، وإن كان ذكر الله أهم أسالة فإن الأهمية المارضة تقدم على الأهمية
الأصلية لاقتضاء المقام والحال . والبلاغة هى المطالبة لمقتضى الحال . على أن الحمد لا تعلق
باسم الله تعالى كان فى الاهتمام به اهتمام بشئون الله تعالى .

ومن أعجب الآراء ما ذكره صاحب «النهج الأسنى في شرح الشفاء» التلصاني عن جمع من العلماء القول بأن اسم الجلالة يمسك عن الكلام في معناه تمظيها وإجلالا ولتوقف الكلام فيه على إذن الشارع .

﴿ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ 2

وصف لاسم الجلالة فإنه يمد أن أسند الحمد لاسم ذاته تعالى تنبيها على الاستحقاق الذاتي ، عقب بالوصف وهو الرب ليكون الحمد متملقا به أيضا لأن وصف التملق متملق أيضا ، فلذلك لم يقل الحمد لرب العالمين كما قال « يوم يقوم الناس لرب العالمين » ليؤذن باستحقاق الوصف أيضا للحمد كما استحقه بذاته . وقد أجرى عليه أربعة أوصاف هي : رب العالمين ، الرحمان ، الرحيم ، ملك يوم الدين ، للإيدان بالاستحقاق الوصفي فإن ذكر هذه الأسماء للمشعرة بالصفات يؤذن بقصد ملاحظة ممانيتها الأصلية . وهذا من المستفادات من الكلام بطريق الاستبعا لأنه لما كان في ذكر الوصف غنية عن ذكر الموصوف لا سيما إذا كان الوصف منزلا منزلة الاسم كأوصافه تعالى وكان في ذكر لفظ الموصوف أيضا غنية في التنبيه على استحقاق الحمد المقصود من الجملة علمنا أن التكلم ما جمع بينهما إلا وهو يشير إلى أن كِلَا مَدْوُومِي الموصوف والصفة جدير بتملق الحمد له . مع ما في ذكر أوصافه المختصة به من التذكير بما يميزه عن الآلهة الزعومة عند الأمم من الأصنام والأوثان والعناصر كما سيأتي عند قوله تعالى « ملك يوم الدين » .

والرب إما مصدر وإما صفة مشبهة على وزن فَعَلَ مِنْ رَبَّهٖ بِرَبِّهٖ بمعنى رباه وهو رب بمعنى مُرَبِِّّ وسائس . والتربية تبليغ الشيء إلى كماله تدريجا ، ويجوز أن يكون من ربه بمعنى ملكه ، فإن كان مصدرا على الوجهين فالوصف به للبالغة ، وهو ظاهر ، وإن كان صفة مشبهة على الوجهين فهي واردة على القليل في أوزان الصفة المشبهة فإنها لا تكون على فَعَلَ من فَعَلَ يَفْعَلُ إلا قليلا ، من ذلك قولهم نَمَّ الحديث يُنَمُّه فهو نَمٌّ للحديث .

والأظهر أنه مشتق من رَبَّهٖ بمعنى رباه وسائس ، لا من ربه بمعنى ملكه لأن الأول الأنسب بالمقام هنا إذ المراد أنه مدير الخلائق وسائس أمورها ومبلغها غاية كمالها ، ولأنه لو حمل على معنى المالك لكان قوله تعالى يمد ذلك ملك يوم الدين كالتأكيذ والتأكيذ خلاف الأصل ولاداعي

إليه هنا، إلا أن يجاب بأن المالكين لا يشمل إلا عوالم الدنيا، فيحتاج إلى بيان أنه ملك الآخرة كما أنه ملك الدنيا، وإن كان الأكثر في كلام العرب ورود الرب بمعنى الملك والسيد وذلك الذي دعا صاحب الكشف إلى الاختصار على معنى السيد والملك وجوز فيه وجهي المصدرية والصفة، إلا أن قرينة المقام قد تصرف عن حمل اللفظ على أكثر موارده إلى حمله على ما دونه فإن كلا الاستعمالين شهير حقيق أو مجازي والتبادر المارض من المقام مخصوص لا يقضى بتبادر استعماله في ذلك المعنى في جميع المواقف كما لا يخفى. والعرب لم تكن تخص لفظ الرب به تعالى لا مطلقاً ولا مقيداً لما علفت من وزنه واشتقاقه. قال الحرث بن حنظلة:

وهو الرب والشهيدُ على يو م الحيارين والبلاء بلاء

يعنى عمرو بن هند. وقال النابغة في النعمان بن الحرث:

تخبُّ إلى النعمان حتى تناله فدى لك من ربٍ طريفٍ والذى

وقال في النعمان بن النضر حين مرض:

وربِّ عليه الله أحسن صنعه وكان له على البرية ناصر

وقال صاحب الكشف ومن تابعه: إنه لم يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً أو لم يأتوا على ذلك بسند وقد رأيت أن الاستعمال بخلافه، أما إطلاقه على كل من آلمهم فلا مزية فيه كما قال غاوى بن ظالم أو عباس بن مرداس.

أربُّ يبولُ الثُعْلُبَانُ برأسه لقد هان من يالت عليه الثعالبُ

وسموا النزي الربة. وجمعه على أرباب أدل دليل على إطلاقه على متعدد فكيف تصح دعوى تخصيص إطلاقه عندم بالله تعالى. وأما إطلاقه مضافاً أو متعلقاً بخاص فظاهر وروده بكثرة نحو رب النار ورب الفرس ورب بني فلان.

وقد ورد الإطلاق في الإسلام أيضاً حين حكى عن يوسف عليه السلام قوله «إني ربي أحسن مثواي» إذا كان الضمير راجعاً إلى العزيز وكذا قوله «أأرباب متفرقون خير» فهذا إطلاق للرب مضافاً وغير مضاف على غير الله تعالى في الإسلام لأن اللفظ عربي أطلق في الإسلام، وليس يوسف أطلق هذا اللفظ بل أطلق مرادفه فلو لم يصح التعبير بهذا اللفظ عن المعنى الذي عبر به يوسف لكان في غيره من ألفاظ العربية معدّل، إنما ورد في الحديث النهي عن أن يقول

أحد لسيندرى وليقل سيدى، وهو نهى كرامة للتأديب ولذلك خص النهى بما إذا كان المضاف إليه ممن يعبد عرفا كأماء الناس لدفع تهمة الإشراك وقطع دابرهم وجوزوا أن يقول رب السابعة ورب الدار، وأما بالإطلاق فالكره أشد فلا يقل أحد ذلك ويحوه هذا رب .
والمالين جمع عالم قالوا ولم يجمع فاعل هذا الجمع إلا فى لفظين عالم وياسم ، اسم الزهر المروف بالياسمين، قيل جمعه على يَاسْمُونُ وَيَاسْمِينُ قال الأعشى :

وَقَابَلْنَا الْجُلُءَ وَالْيَاسَمَ وَنُ وَالْمُسِمَاتِ وَقَصَابَهَا

والمالم الجنس من أجناس الموجودات وقد بفته الرب على وزن فاعل يفتح العين مشتقا من العلم أو من الملامة لأن كل جنس له تميز عن غيره فهو له علامة، أو هو سبب العلم به فلا يختلط بغيره . وهذا البناء يختص بالدلالة على الآلة غالبا تكاتم وقالب وطابع فجعلوا الموالم لكونها كالآلة للعلم بالصانع، أو العلم بالحقائق . ولقد أبدع العرب فى هذه اللطيفة إذ بنوا اسم جنس الحوادث على وزن فاعل لهذه النكتة، ولقد أبدعوا إذ جمعه جمع العقلاء مع أن منه ما ليس بماقل تغليبا للماقل .

وقد قال التفرغى فى شرح الكشاف « المالم اسم لنوى العلم ولكل جنس يعلم به الخالق، يقال عالم الملك، عالم الإنسان ، عالم النبات يريد أنه لا يطلق بالافراد إلا مضافا لنوع يختص به يقال عالم الإنس عالم الحيوان ، عالم النبات وليس اسما لجموع ما سواه تعالى بحيث لا يكون له إجراء فيمتنع جمعه » وهذا هو تحقيق اللغة فإنه لا يوجد فى كلام العرب إطلاق عالم على مجموع ما سوى الله تعالى، وإنما أطلقه على هذا علماء الكلام فى قولهم المالم حادث فهو من المصطلحات .

والتعريف فيه للاستفراق بقرينة المقام الخطابى فإنه إذا لم يكن عهد خارجى ولم يكن معنى للحمل على الحقيقة ولا على المهود الذهبى تمحض التعريف للاستفراق لجميع الأفراد دفعا للتحكم فاستفراقه استفراق الأجناس الصادق بهو عليها لا محالة وهو معنى قول صاحب الكشاف « ليشمل كل جنس مما سُمى به » إلا أن استفراق الأجناس يستلزم استفراق أفرادها استلزاما واضحا إذ الأجناس لا تقصد لذاتها لا سببا فى مقام الحكم بالربوبية عليها فإنه لا معنى لربوبية الحقائق .

وإنما جمع المالم ولم يؤت به مفردا لأن الجمع قرينة على الاستفراق، لأنه لو أفرد لتوهم أن

المراد من التعريف المهد أو الجنس فكان الجمع تنصيصا على الاستفراق ، وهذه سبغة المجموع مع (ال) الاستفراقية على التحقيق ، ولما صارت الجمعية قرينة على الاستفراق بطل منها معنى الجماعات فكان استفراق المجموع مساويا لاستفراق المفردات أو أشمل منه .
وبطل ما شاع عند متأبي السكاكي من قولهم استفراق المفرد أشمل كما سنبينه عند قوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها» .

﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ ٣

وصفان مشتقان من رَحِمَ ، وفي تفسير القرطبي عن ابن الأنباري عن البرد أن الرحمان اسم عبراني نقل إلى العربية قال وأصله بالخاء المعجمة (أى فأبدلت خاؤه حاء مهملة عند أكثر العرب كشان التغير في التعريب) وأنشد على ذلك قول جرير يخاطب الأخطل :
أو تتركُنْ إلى القيس هَجَرَتَكُم وَمَسَحَكُم سُلْبَكُم رَحْمَانُ قُرْبَانَا
(الرواية بالخاء المعجمة) ولم يأت البرد بحجة على ما زعمه ، ولم لا يُكون الرحمان عربيا كما كان عبرانيا فإن العربية والمبرانية اختان وربما كانت العربية الأصلية أقدم من العبرانية ولعل الذي جراه على ادعاء أن الرحمان اسم عبراني ما حكاه القرآن عن المشركين في قوله « قالوا وما الرحمن » ويقتضى أن العرب لم يكونوا يعلمون هذا الاسم لله تعالى كما سيأتي وبعض غريب اليمن يقولون رَحِمَ بالهمزة .

واسم الرحمة موضوع في اللغة العربية لفة الخاطر وانطافه نحو حيي بحيث يحمل من اتصف بها على الرفق بالرحوم والإحسان إليه ودفع الضر عنه وإعانتة على الشاق . فهي من الكيفيات النفسانية لأنها افعال ، ولتلك الكيفية اندفاع يحمل صاحبها على أفعال وجودية بقدر استطاعته وعلى قدر قوة افعاله . فأصل الرحمة من مَقُولَة الافعال وآثارها من مقولة الفعل ، فإذا وصف موصوف بالرحمة كان معناه حصول الافعال المذكور في نفسه ، وإذا أخبر عنه بأنه رحم غيره فهو على معنى صدر عنه أثر من آثار الرحمة ؛ إذ لا تكون تعدية فعل رحم إلى المرحوم إلا على هذا المعنى فليس لما هية الرحمة جزئيات وجودية ولكنها جزئيات من آثارها . فوصف الله تعالى بصفات الرحمة في اللغات ناشيء على مقدار عقائد أهلها فيما يجوز على الله ويستحيل ، وكان أكثر الأمم مجسمة ثم يجرى ذلك

في لسان الشرائع تمبيراً عن الماني المائي بأقصى ما تسمح به اللغات مع اعتقاد تنزيه الله عن أعراض الخبورات بالدليل المام على التنزيه وهو مضمون قول القرآن « ليس كمثل شيء » قائل الإيمان إذا سمعوا أو أطلقوا وصف الرحمان الرحيم لا يفهمون منه حصول ذلك الاعمال المحفوظ في حقيقة الرحمة في متعارف اللغة العربية لسطوع أدلة تنزيه الله تعالى عن الأعراض ، بل إنه يراد بهذا الوصف في جانب الله تعالى إثبات النرض الأسمي من حقيقة الرحمة وهو صدور آثار الرحمة من الرقي واللفظ والإحسان والإعانة؛ لأن ما عدا ذلك من القيود المحفوظة في معنى الرحمة في متعارف الناس لا أهمية له لولا أنه لا يمكن بدونه حصول آثاره فيهم ألا ترى أن المرء قد يرحم أحداً ولا يملك له نقماً لميجز أو نحوه . وقد أشار إلى ما قلناه أبو حامد التزالي في المقصد الأسنى بقوله « الذي يريد قضاء حاجة المحتاج ولا يقضيها فإن كان قادراً على قضائها لم يسم رحماً إذ لو تمت الإرادة لوق بها وإن كان عاجزاً فقد يسمى رحماً باعتبار ما اعتوره من الرحمة والرفقة ولكنه ناقص » . وبهذا تعلم أن إطلاق نحو هذا الوصف على الله تعالى ليس من التشابه لتبادر المعنى المراد منه بكثرة استعماله وتحقق تنزه الله عن لوازم المعنى المقصود في الوضع مما لا يليق بجلال الله تعالى كما نطلق الملمح على الله مع اليقين بتجرده علمه عن الحاجة إلى النظر والاستدلال وسبق الجهل ، وكما نطلق الحى عليه تعالى مع اليقين بتجرده حياته عن المادة والتكون ، ونطلق القدرة مع اليقين بتجرده قدرته عن المعالجة والاستماعة . فوصفه تعالى بالرحمان الرحيم من المنقولات الشرعية فقد أثبت القرآن رحمة الله في قوله « ورحمتي وسعت كل شيء » فعلى منقولة في لسان الشرع إلى إرادة الله إيصال الإحسان إلى مخلوقاته في الحياة الدنيا وغالب الأسماء الحسنى من هذا القبيل . وأما التشابه فهو ما كانت دلالاته على المعنى المزه عنه أقوى وأشد وسيأتي في سورة آل عمران عند قوله تعالى « وأخر متشابهات » . والذي ذهب إليه صاحب الكشف وكثير من المحققين أن الرحمان صفة مشبهة كفضبان وبذلك مثله في الكشف . وفعل يرحم وإن كل متعدياً والصفة المشبهة إنما تصاغ من فعل لازم إلا أن الفعل المتمدى إذا صار كالمسجبة لموصوفه ينزل منزلة أفعال التراتر فيحول من فعل يفتح العين أو كسرهما إلى فعل يضم العين للدلالة على أنه صار سجية كما قالوا فقه الرجل وظرف وفهم ، ثم نشق منه بعد ذلك الصفة المشبهة، ومثله كثير في الكلام ، وإنما يعرف هذا التحويل بأحد أمرين

إما بسباع الفعل المحول مثل فقه وإما بوجود أثره وهو الصفة المشبهة مثل بليغ إذا صارت البلاغة سجيته له ، مع عدم أو قلة بسباع بليغ . ومن هذا رحمان إذ لم يسمع رحم بالضم . ومن النصحة من منع أن يكون الرحمان صفة مشبهة بناء على أن الفعل المشتق هو منه فعل متعد وإليه مال ابن مالك في شرح التسهيل في باب الصفة المشبهة ونظره برب وملاك . . وأما الرحيم فذهب سيويوه إلى أنه من أمثلة المبالغة وهو باق على دلالة على التمدى وصاحب الكشف والجمهور لم يلتبوا في أمثلة المبالغة وزن فعيل فالرحيم عندهم صفة مشبهة أيضا مثل مريض وسقيم ، والمبالغة حاصلة فيه على كلا الاعتبارين . والحق ما ذهب إليه سيويوه . ولا خلاف بين أهل اللغة في أن الوصفين دالان على * المبالغة في صفة الرحمة أى تحكمتها وتسلفها بكثيرين من المرحومين وإنما الخلاف في طريقة استفادة المبالغة منهما وهل هما ترادفان في الوصف بصفة الرحمة أو بينهما فارق والحق أن استفادة المبالغة حاصلة من تتبع الاستعمال وأن الاستعمال جرى على نكتة في مراعاة واضى اللغة زيادة البنى لقصد زيادة في معنى المادة قال في الكشف « ويقولون إن الزيادة في البناء لزيادة المعنى وقال الزجاج في الضمبان هو الممتلى * غضبا وبما طن على أذى من ملح العرب أنهم يسمون حركبا من مراكبهم بالشقذ وهو حركب خفيف ليس في ثقل محامل العراق فقلت في طريق الطائف لرجل منهم ما اسم هذا الحمل أردت الحمل العراقي فقال أليس ذلك اسمه الشقذ ؟ قلت بلى فقال هذا اسمه الشقذاف فزاد في بناء الاسم لزيادة المعنى » وهي قاعدة أغلبية لا تتخلف إلا في زيادات معروفة موضوعة لزيادة معنى جديد دون زيادة في أصل معنى المادة مثل زيادة ياء التصغير فقد أفادت معنى زائدا على أصل المادة وليس زيادة في معنى المادة . وأما نحو حذر الذي هو من أمثلة المبالغة وهو أقل حروفا من حاذر فهو من مستثنيات القاعدة لأنها أغلبية .

وبعد كون كل من صفتي الرحمان الرحيم دالة على المبالغة في اتصافه تعالى بالرحمة فقد قال الجمهور إن الرحمان أبلغ من الرحيم بناء على أن زيادة البنى تؤذن بزيادة المعنى وإلى ذلك مال جمهور المحققين مثل أبي عبيدة وابن جني والزيج والنخسرى وعلى رعى هذه القاعدة أعنى أن زيادة البنى تؤذن بزيادة المعنى فقد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه الرحمان بوصفه بالرحيم مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجروا وصفين في معنى واحد على موصوف في مقام السكال أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص ومن القوى إلى الأقوى كقولهم شجاع بأسل

وجود فياض ، وعالم نحرير ، وخطيب مصقع ، وشاعر مفلق . وقد رأيت للمفسرين في توجيه الارتقاء من الرحمان إلى الرحيم أجوبة كثيرة مرجعها إلى اعتبار الرحمان أخص من الرحيم فتعقيب الأول بالثاني تميم بمد خاص ولذلك كان وصف الرحمان مختصا به تعالى وكان أول إطلاقه مما خصه به القرآن على التحقيق بحيث لم يكن التوصيف به معروفا عند العرب كما سيأتي . ومدلول الرحيم كون الرحمة كثيرة التعلق إذ هو من أمثلة المبالغة ولذلك كان يطلق على غير الله تعالى كما في قوله تعالى في حق رسوله « بالؤمنين رهوف رحيم » فليس ذكر إحدى الصفتين بمن عن الأخرى : وتقديم الرحمان على الرحيم لأن الصيغة الدالة على الانصاف الذاتي أولى بالتقديم في التوصيف من الصفة الدالة على كثرة متعلقاتها . وينسب إلى قطرب أن الرحمان والرحيم يدلان على معنى واحد من الصفة المشبهة فهما متساويان وجعل الجمع بينهما في الآية من قبيل التوكيد اللفظي ومال إليه الزجاج وهو وجه ضعيف إذ التوكيد خلاف الأصل والتأسيس خير من التأكيد والمقام هنا بعيد عن مقتضى التوكيد . وقد ذكرت وجوه في الجمع بين الصفتين ليست بمقنعة .

وقد ذكر جمهور الأئمة أن وصف الرحمان لم يطلق في كلام العرب قبل الإسلام وأن القرآن هو الذي جاء به صفة لله تعالى فلذلك اختص به تعالى حتى قيل إنه اسم له وليس بصفة واستدلوا على ذلك بقوله تعالى « وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمان قالوا وما الرحمان » وقال « وهم يكفرون بالرحمان » وقد تكرر مثل هاتين الآيتين في القرآن وخاصة في السور المكية مثل سورة الفرقان وسورة الملك وقد ذكر الرحمان في سورة الملك باسمه الظاهر وضميره ثمانين مرات مما يفيد الاهتمام بتقرير هذا الاسم لله تعالى في نفوس السامعين فالظاهر أن هذا الوصف تنوسى في كلامهم . أو أنكروا أن يكون من أسماء الله . ومن دقائق القرآن أنه أثر اسم الرحمان في قوله « ما يمسكهن إلا الرحمان » في سورة الملك ، وقال « ما يمسكهن إلا الله » في سورة النحل إذ كانت آية سورة الملك مكية وآية سورة النحل النازل بالمدينة من تلك السورة ، وأما قول بعض شعراء بني حنيفة في مسيلة :

سموت بالجد يا ابن الأكرمين أبا وأنت غيث الوري لا زلت رحمانا

فإنما قاله بمدحى الإسلام وفي أيام ردة أهل اليمامة ، وقد لقبوا مسيلة - أيا مشد رحمان اليمامة وذلك من غلوهم في الكفر . ولإجراء هذين الوصفين السليين على اسم الجلالة بمد

وصفه بأنه رب العالمين لمناسبة ظاهرة للبليغ لأنه بعد أن وصف بما هو مقتضى استحقاقه الحمد من كونه رب العالمين أى مدبر شؤونهم ومبلغهم إلى كمالهم فى الوجودين الجسمى والروحانى ، ناسب أن يتبع ذلك بوصفه بالرحمان أى الذى الرحمة له وصف ذاتى تصدر عنه آثاره بعموم وإطراد على ما تقدم ، فلما كان رباً للعالمين وكان الربوبون ضعفاء كان احتياجهم للرحمة واضحاً وكان ترقبهم إياها من الموصوف بها بالذات ناجحاً . فإن قلت إن الربوبية تقتضى الرحمة لأنها إبلاغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً وذلك يجمع النعم كلها ، فلماذا احتيج إلى ذكر كونه رحماناً؟ قلت لأن الرحمة تتضمن أن ذلك الإبلاغ إلى السكال لم يكن على وجه الإعانات بل كان برعاية ما يناسب كل نوع وفرد وبلاد طوقه واستعداده، فكانت الربوبية نعمة ، والنعمة قد تحصل بضرب من الشدة والأذى ، فأتبع ذلك بوصفه بالرحمان تنبيهاً على أن تلك النعم الجليلة وصلت إلينا بطريق الرفق واليسر ونفى الحرج ، حتى فى أحكام التكليف والنهى والزواجر فإنها مرفوقة باليسر بقدر مالا يبطل المقصود منها ، فعمم تدبيره تعالى بنا هو رحمت ظاهرة كالتمكين من الأرض وتيسير منافعها ، ومنه ما رحمته بمراعاة اليسر بقدر الامكان مثل التكليف الراجعة إلى منافعنا كالطهارة وبث مكارم الأخلاق ، ومنها ما منفعته للجمهور فتبعتها رحمت الجميع لأن فى رحمة الجمهور رحمة بالبقية فى انتظام الأحوال كالزكاة . وقد اختلف فى أن لفظ رحمان لو لم يقرن بلام التعريف هل يصرف أو يمنع من الصرف قال فى الكافية (النون والألف إذا كانا فى صفة فشرط منعه من الصرف انتفاء فملانة ، وقيل وجود فملى ، ومن ثم اختلف فى رحمان ، وبنو أسد يصرفون جميع فملان لأنهم يقولون فى كل مؤنث له فملانة) واختار الزمخشري والرضي وابن مالك عدم صرفه .

﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾

إتباع الأوصاف الثلاثة للتقدمة بهذا ليس مجرد سرد صفات من صفاته تعالى ، بل هو مما آثارته الأوصاف للتقدمة ، فإنه لما وصف تعالى بآدم رب العالمين الرحمن الرحيم وكان ذلك مفيداً لما قدمناه من التنبيه على كمال رفقه تعالى بالربوبين فى سائر أحوالهم ، ثم التنبيه بأن تصرفه تعالى فى الأكوان والأطوار تصرف رحمة عند المتبر ، وكان من جملة تلك

التصرفات تصرفات الأمر والنهي المعبر عنها بالتشريع الراجع إلى حفظ مصالح الناس عامة وخاصة ، وكان معظم تلك التشريعات مشتتة على إخراج المكلف عن داعية الهوى الذى يلائمه اتباعه وفى نزعه عنه إرغام له ومشقة ، خيف أن تكون تلك الأوصاف المتقدمة فى فاتحة الكتاب مخففة عن المكلفين عبء العصيان لما أمروا به ومثيرا لأطباعهم فى المعو عن استغنائهم بذلك وأن يمتلكهم الطمع فيتمدوا على ما علموا من الربوبية والرحمة المؤكدة فلا ينجشوا غائلة الإعراض عن التكاليف ، لذلك كان من مقتضى المقام تعقيبه بذكر أنه صاحب الحكم فى يوم الجزاء «يوم تُجزى كل نفس بما كسبت» لأن الجزاء على الفعل سبب فى الامتنال والاجتناب لحفظ مصالح العالم ، وأحيط ذلك بالوعد والوعيد ، وجعل مصداق ذلك الجزاء يوم القيامة . ولذلك اختير هنا وصف ملك أو مالك مضافا إلى يوم الدين . فأما ملك فهو مؤذن بإقامة العدل وعدم الهوادة فيه لأن شأن الملك أن يدبر صلاح الرعية ويذب عنهم ، ولذلك أقام الناس الملوك عليهم . ولو قيل رب يوم الدين لكان فيه مطمع للمفسدين يحدون من شأن الرب رحمة وشفعا ، وأما مالك فمثل تلك فى إشعاره بإقامة الجزاء على أوفق كفاياته بالأفعال الجزى عليها . فإن قلت فإذا كان إجراء الأوصاف السابقة مؤذنا بأن جميع تصرفات الله تعالى فىنا رحمة فقد كفى ذلك فى الحث على الامتنال والالتناء إذ المرء لا يخالف ما هو رحمة به فلا جرم أن ينساق إلى الشريعة باختياره . قلت المخاطبون مراتب منهم من لا يهتدى لفهم ذلك إلا بعد تعقيب تلك الأوصاف بهذا الوصف ، ومنهم من يهتدى لفهم ذلك ولكنه يظن أن فى فعل اللائم له رحمة به أيضا فربما أثر الرحمة اللائمة على الرحمة المنافرة وإن كانت مفيدة له ، وربما تأول الرحمة بأنها رحمة للعموم وأنه إنما يناله منها حظ ضعيف فأثر رحمة حفظه الخاص به على رحمة حفظه التابع للامة . وربما تأول أن الرحمة فى تكاليف الله تعالى أمر أعلى لا مطرد وأن وصفه تعالى بالرحمان بالنسبة لغير التشريع من تكوين ورزق وإحياء ، وربما ظن أن الرحمة فى المال فأثر عاجل ما يلائمه . وربما علم جميع ما تشتمل عليه التكاليف من المصالح باطراد ولكنه ملكته شهوته وغلبت عليه شقوته . فكل هؤلاء مظنة للإعراض عن التكاليف الشرعية ، ولأمثالهم جاء تعقيب الصفات الماضية بهذه الصفة تذكيرا لهم بما سيحصل من الجزاء يوم الحساب لئلا يفسد المقصود من التشريع حين تتلطفه أفهام كل متأول مضيع .

ثم إن في تعقيب قول رب العالمين الرحمان الرحيم بقوله ملك يوم الدين إشارة إلى أنه ولي التصرف في الدنيا والآخرة فهو إذن تميم . وقوله ملك قرأ الجمهور بدون ألف بعد اليم وقرأ عاصم والكسائي ويعقوب وخلف مالك بالألف فالأول صفة مشبهة صارت اسما لصاحب الملك (يضم اليم) والثاني اسم فاعل من ملك إذا اتصف بالملك (بكسر اليم) وكلاهما مشتق من ملك ، فأصل مادة ملك في اللغة ترجع تصاريضا إلى معنى الشد والضبط كما قاله ابن عطية ، ثم يتصرف ذلك بالحقيقة والمجاز ، والتحقيق والاعتبار ، وقرأه ملك بدون ألف تدل على تمثيل الهيبة في قوس السامعين لأن الملك - بفتح اليم وكسر اللام - هو ذو الملك - بضم اليم - والملك أخص من الملك ، إذ الملك - بضم اليم - هو التصرف في الوجودات والاستيلاء ويختص بتدبير أمور المقلاء وسياسة جمهورهم وأفرادهم ومواطنهم فلذلك يقال ملك الناس ولا يقال ملك الدواب أو الدراهم ، وأما الملك - بكسر اليم - فهو الاختصاص بالأشياء ومنافها دون غيره . وقرأ الجمهور ملك بفتح اليم وكسر اللام دون ألف ورويت هذه القراءة عن النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه أبي بكر وعمر في كتاب الترمذى . قال ابن عطية حكى أبو علي عن بعض القراء أن أول من قرأ ملك يوم الدين مروان بن الحكم فردّه أبو بكر بن السراج بأن الأخيار الواردة تبطل ذلك فلمل قائل ذلك أراد أنه أول من قرأ بها في بلد مخصوص . وأما قراءة مالك بألف بعد اليم يوزن اسم الفاعل فهي قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف ، ورويت عن عثمان وعلي وابن مسعود وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وطلحة والزبير ، ورواها الترمذى في كتابه أنها قرأ بها النبي صلى الله عليه وسلم وصاحباها أيضا . وكتابتها صحيحة ثابتة كما هو شأن القراءات المتواترة كما تقدم في المقدمة السادسة . وقد تصدى المفسرون والمحتجون للقراءات لبيان ما في كل من قراءة ملك - بدون ألف - وقراءة مالك - بالألف - من خصوصيات بحسب قصر النظر على مفهوم كلمة ملك ومفهوم كلمة مالك ، وغفلوا عن إضافة الكلمة إلى يوم الدين ، فأما الكلمة مضافة إلى يوم الدين فقد استويا في إفادة أنه المتصرف في شئون ذلك اليوم دون شبهة مشترك . ولا يحصى من اعتبار التوسع في إضافة ملك أو مالك إلى يوم يتناول شئون يوم الدين . على أن مالك لغة في ملك ففي التاموس « وكأمر وكتف وصاحب ذو الملك » .

ويوم الدين يوم القيامة ، ومبدأ الدار الآخرة ، فالدين فيه معنى الجزاء ، قال الفند الزماني (١) :

فَلَا صَرَّحَ ، الشَّرُّ فَأَمْسَى وَهُوَ عُرْيَانُ
وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْمُدْوَا نِ دِنَامِ كَا دَانُوا

أى جازيناهم على صنعمهم كما صنعوا مشاكلة ، أو كما جازوا من قبل إذا كان اعتداؤهم ناشئا عن ثأر أيضا ، وهذا هو المعنى للمؤمن هنا وإن كان للدين إطلاقات كثيرة في كلام العرب .

واعلم أن وصفه تعالى بملك يوم الدين تسكئة لإجراء مجامع صفات العظمة والكمال على اسمه تعالى ، فإنه بعد أن وُصف بأنه رب العالمين وذلك معنى الإلهية الحقبة إذ يفوق ما كانوا يمتنون به آلهتهم من قولهم إله بنى فلان فقد كانت الأمم تتخذ آلهة خاصة لها كما حكى الله عن بعضهم « فقالوا هذا إلهكم وإله موسى » وقال « قالوا يا موسى اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة » وكانت لبعض قبائل العرب آلهة خاصة ، فقد عبدت ثقيف اللات قال الشاعر :

* ووقرت ثقيف إلى لاتها (٢) *

وفي حديث عائشة في الموطأ « كان الأنصار قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلل » الحديث (٣) .

فوصف الله تعالى بأنه رب العالمين كلهم ، ثم عقب بوصفى الرحمان الرحيم لإفادة عظم

(١) الفند لقبه ، وأصل الفند بكسر الفاء الجبل ، واسمه شهل بن شيان بشين معجمة وليس في أسماء العرب شهل بالشين المعجمة غيره ، وهو من شعراء حرب البسوس ، وإنما لقب الفند لأنه لما جاء لينصر بني بكر ابن وائل قالوا ما يفتي عنا هذا ألمم - بكسر الهماء - أى الشيخ ، فقال لهم أمارضون أن أكون لكم فندا تأوون إليه أى مقبلا ومرجعا في الرأي والحرب . والزماني - بكسر الزاى وتشديد الليم - نسبة لثقيبة م أبناء عم بني حنيفة .

(٢) تمامه : * يعقب الغائب الناس . * كذا في تاريخ العرب في باب أديان العرب من كتابنا تاريخ العرب قبل الإسلام مخطوط .

(٣) في الصحيحين واللفظ للخزاري (ومناة) اسم صنم يعبده المشركون من العرب وهو صخرة كانوا يذبحون عندها . والشلل - بضم الليم وفتح الشين المعجمة ولام مشددة مفتوحة ولام أخرى - اسم ثنية مشرفة على قديد بين مكة والمدينة .

رحمته ، ثم وصف بأنه مَلِك يوم الدين وهو وَصَف بما هو أعظم مما قبله لأنه بَنِي عَنْ عموم التصرف في المخلوقات في يوم الجزاء الذي هو أول أيام الخلود ، فَمَلِك ذلك الزمان هو صاحب الملك الذي لا يشذ شيء عن الدخول تحت مُلكه ، وهو الذي لا ينتهي ملكه ولا ينقضي ، فأين هذا الوصف من أوصافِ البالغة التي يفيضها الناس على أعظم الملوك : مثل مَلِك الملوك (شَاهَان شَاه) وَمَلِك الزمان وَمَلِك الدنيا (شَاه جَهَان) وما شابه ذلك .

مع ما في تعريف ذلك اليوم بإضافته إلى الدين أى الجزاء من إدماج التنبيه على عدم حكم الله لأن إشار لفظ الدين (أى الجزاء) للإشعار بأنه ماملة المامل بما يماثل أعماله المعجزى عليها في الخير والشر ، وذلك الدلُ الخاص قال تعالى « اليوم تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمِ » فلذلك لم يُقَلْ ملك يوم الحساب فَوَصَفَهُ بأنه ملك يوم العدل الصَّرف وصفه بأشرف معنى المُلْك فإن الملوك تتخلد عمادهم بمقدار تفاضلهم في إقامة العدل وقد عرف العرب اللِدَجَةَ بذلك . قال النابغة يمدح الملك عمرو بن الحارث النساني ملك الشام .

وَكَمْ جَزَانًا بِأَيِّدٍ غَيْرِ ظِلَّةٍ عُرُفًا بِعُرْفٍ وَإِنْكَارًا بِإِنْكَارِ
وَقَالَ الْحَارِثُ بْنُ حِزْزَةَ يمدح الملك عمرو بن هند اللخمي ملك الحيرة :
مَلِكٌ مُقْسِطٌ وَأَفْضَلُ مَنْ يَمْدَحُ شَيْءٌ وَمِنْ دُونِ مَا لَدَيْهِ الْقَضَاءُ

وإجرا هذه الأوصاف الجليلة على اسمه تعالى إيماء بأن موصوفها حقيق بالحمد الكامل الذي أهربت عنه جملة « الحمد لله » ، لأن تقيد مُفَاد الكلام بأوصاف مُتَمَكِّن ذلك المُفَاد يُشعر بمناسبة بين تلك الأوصاف وبين مُفَاد الكلام مُناسبة تفهم من المقام مثل التعليل في مقام هذه الآية .

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

إذا تم الحامدُ حمد ربه يأخذ في التوجه إليه بإظهار الإخلاص له انتقالا من الإفصاح عن حق الرب إلى إظهار مراعاة ما يقتضيه حقه تعالى على عبده من إفراة بالعبادة والاستمانة فهذا الكلام استثناف ابتدأ .

ومُفَاتِحَةُ المظهر بالتجديد عند التوجه إليهم قَبْلَ أَنْ يَخَاطَبُوا طريقة عربية . روى

أبو الفرج الأصمهاني عن حسان بن ثابت قال : كنتُ عند النعمان فَنَادَمْتُهُ وَأَكَلْتُ مَعَهُ فِينِنَا أَنَا عَلَى ذَلِكَ مَعَهُ فِي قُبَّةٍ إِذَا رَجُلٌ يَرْتَمِيزُ حَوْلَهَا :

أَصَمٌّ أَمْ يَسْمَعُ رَبُّ الْقُبَّةِ يَا أَوْهَبَ النَّاسِ لِعَلِّيسِ صَلْبُهُ
ضُرَابَةٌ بِالْمِشْنَرِ الْأَذْبَةِ ذَاتِ هِبَابٍ فِي يَدَيْهَا خَلْبَةٌ
فِي لَأَحَبٍ كَأَنَّهُ الْأَطِيبَةُ^(١)

فقال النعمان : ليس بأبي أمامة ؟ (كنية النابغة) قالوا : بلى ، قال : فأذنوا له فدخل .
والانتقال من أسلوب الحديث بطريق النائب المتقدم من قوله « الحمد لله » إلى قوله « ملك يوم الدين » إلى أسلوب طريق الخطاب ابتداء من قوله « إياك نمد » إلى آخر السورة ، فن بديع من فنون نظم الكلام البليغ عند العرب ، وهو المسمى في علم الأدب العربي والبلاغة التفتان .
وفي ضابط أسلوب الالتفات رأيان لأعنة علم البلاغة : أحدهما رأى من عدا السكاكي من أئمة البلاغة وهو أن التكلم بمد أن يعبر عن ذات بأحد طرق ثلاثة من تكلم أو غيبة أو خطاب ينتقل في كلامه ذلك فيعبر عن تلك الذات بطريق آخر من تلك الثلاثة ، وخالفهم السكاكي فجعل مسمى الالتفات أن يعبر عن ذات بطريق من طرق التكلم أو الخطاب أو الغيبة عادلا عن أحدهما الذي هو الحقيقي بالتعبير في ذلك الكلام إلى طريق آخر منها .
ويظهر أثر الخلاف بين الجمهور والسكاكي في المحسن الذي يسمى بالتجريد في علم البديع مثل قول علقمة بن عبدة في طالع قصيدته :

* طَلَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الْحَسَنِ طَرُوبٌ *

مخاطبا نفسه على طريقة التجريد ، فهذا ليس بالفتات عند الجمهور وهو معدود من الالتفات عند السكاكي ، فسمية الالتفات التفتان على رأى الجمهور باعتبار أن عدول التكلم عن الطريق الذي سلكه إلى طريق آخر يشبه حالة الناظر إلى شيء ثم يلتفت عنه ، وأما تسمية التفتان على رأى السكاكي فتجريد على اعتبار الغالب من صور الالتفات دون صورة التجريد ، ولعل السكاكي ألزم هذه التسمية لأنها تقررت من قبله فتابع هو الجمهور في هذا الاسم . ومما يجب

(١) المعزة في قوله : أصم للاستفهام للتمثيل في التنبه . والمشنر : آلة الفشار أى الطرد وهو يمين ذنب البعير . والأذبة - بكسر الهمزة - بفسر الال المجعة - جمع ذبابة . والمخلبة - بضم الخاء المجعة وسكون اللام حلقة من لب . واللاحب : الطريق وهو متعلق بقوله هباب . والأطبة - جمع طباب - وهو الشراك يجمع بين الأديمين .

التنبه له أن الاسم الظاهر معتبر من قبيل القائب على كلا الرأيين ، ولذلك كان قوله تعالى «إياك نبدتُ اللغات» على كلا الرأيين لأن ما سبق من أول السورة إلى قوله إياك نبدتُ تعبير بالاسم الظاهر وهو اسم الجلالة وصفاته . ولأهل البلاغة عناية بالالتفات لأن فيه تجديد أسلوب التعبير عن المعنى بميثته تحاشيا من تكرار الأسلوب الواحد عدة مرار فيحصل بتجديد الأسلوب تجديد نشاط السامع كي لا يمل من إعادة أسلوب بميثته . قال السكاكي في المفتاح بعد أن ذكر أن العرب يستكثرون من الالتفات: « أفترام يحسنون قرى الأشياء فيجالفون بين لون ولون وطعم وطعم ولا يحسنون قرى الأرواح فيخالفون بين أسلوب وأسلوب » . فهذه فائدة مطردة في الالتفات . ثم إن البلاء لا يقتصرون عليها غالبا بل يراعون الالتفات لطائف ومناسبات ولم يزل أهل النقد والأدب يستخرجون ذلك من مفاصله .

وما هنا التفاتٌ بديع فإن الحامد لما حمد الله تعالى ووصفه بعظيم الصفات بلغت به الفكرة منتهاها فتخيّل نفسه في حضرة الربوبية فخطب ربه بالإقبال . كمكس هذا الالتفات في قول محمد بن بشر الخاريجي (نسبة إلى بني خزيمة قبيلة) .

دُئِمَتْ ولم تُحْمَدْ وأدركتُ حاجةً تولّى سواكم أجراً واسطناعها
أبى لك كسبَ الحمد رأى مقصّر ونفسُ أضاق الله بالخير باعها
إذا هي حثته على الخير مرة عصاها وإن حثمت بشره أطاعها

فخطابه ابتداء ثم ذكر قصور رأيه وعدم انطباع نفسه على الخير فالتفت من خطابه إلى التعبير عنه بضمير التوبة فقال إذا هي حثته فكأنه تخيله قد تضاعف حتى غاب عنه . وبمكس ذلك قوله تعالى « والذين كفروا بآيات الله ولقائه أولئك يئسوا من رحمتي » لاعتبار تشنيع كفر المتحدث عنهم بأنهم كفروا بآيات صاحب ذلك الاسم الجليل ، وبعد تقرر ذلك انتقل إلى أسلوب ضمير المتكلم إذ هو الأصل في التعبير عن الأشياء المضافة إلى ذات المتكلم . وما يزيد الالتفات وقفا في الآية أنه تخلص من الثناء إلى الدماء ولا شك أن البلاء يقتضي الخطاب فكان قوله « إياك نبدتُ » تخلصا يجيء بعده « أهدنا الصراط » ونظيره في ذلك قول النابغة في رثاء النعمان النسائي :

أبى غفلتي أنى إذا ما ذكرته تحرك داء في قوادي داخل

وَأَنْ تَلَادِي إِنْ نَظَرْتُ وَشَكَّيْتُ
حَيَاؤُكَ وَالْمَيْسُ التَّاقُ كَأَنَّهَا
وَمُهْرِي وَمَا صَمَّتْ إِلَى الْأَنَامِلِ
حِجَانُ الْمَهْيِ تَرْجِي عَلَيْهَا الرَّحَائِلِ

وأبو الفتح ابن جني يسمى الالتفات « شجاعة العريية » كأنه عنى أنه دليل على حدة ذهن البليغ وتمكنه من تصريف أساليب كلامه كيف شاء كما يتصرف الشجاع في مجال الوعى بالكر والفر .

وإياك ضمير خطاب في حالة النصب والأظهر أن كلمة إيا جعلت ليمتد عليها الضمير عند انقصائه ولذلك لزمها الضائر نحو: إياى تمنى، وإياك أمنى، وإياهم أرجو . ومن هنالك التزم في التحذير لأن الضمير انقصل عند التزام خذف العامل . ومن النحاة من جعل (إيا) ضميراً منفصلاً ملازماً حالة واحدة وجعل الضائر التي معه أضيفت إليه للتأكيد . ومنهم من جعل (إيا) هو الضمير وجعل ما بعده حروفاً لبيان الضمير . ومنهم من جعل (إيا) اعتداداً للضمير كما كانت أئى اعتداداً للمنادى الذى فيه ال . ومنهم من جعل (إيا) اسماً ظاهرها مضافاً للمضمرات . والعبادة فعمل يدل على الخضوع أو التعظيم الزائد عن على التعارف بين الناس . وأما إطلاقها على الطاعة فهو مجاز . والعبادة في الشرع أحص فعرّف بأنها فعل ما يرضى الرب من خضوع وامتنال واجتناب ، أو هو فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه ، وقال الرازى في تفسير قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » « العبادة تعظيم أمر الله والشفقة على الخلق . وهذا المعنى هو الذى اتفقت عليه الشرائع وإن اختلفوا في الوضع والهيئة والقلة والكثرة » . ففى بهذا التفسير تشمل الامتنال لأحكام الشريعة كلها .

وقد فسر الصوفية العبادة بأنها فعل ما يرضى الرب . والمعبودية بالرضا بما يفعل الرب . ففى أقوى . وقال بعضهم : المعبودية الوفاء بالمعهود ، وحفظ الحدود ، والرضا بالوجود . والصبر على المفقود . وهذه اصطلاحات لامشاحة فيها .

قال الفخر « مراتب العبادة ثلاث : الأولى أن يعبد الله طمعا في الثواب وخوفاً من العقاب وهى العبادة ، وهى درجة نازلة ساقطة لأنه جعل الحق وسيلة لنيل المطلوب . الثانية أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بمبادته والانسحاب إليه بقبول تكاليفه وهى أعلى من الأولى إلا

أنها ليست كاملة لأن المقصود بالذات غير الله . الثالثة أن يعبد الله لكونه إلها خالقا مستحقا للعبادة وكونه هو عباده ، وهذه أهم المقامات وهو المسمى بالمبودية اهـ .
قلت ولم يسم الإمام المرتبة الثالثة باسم والظاهر أنها ملحقة في الاسم بالمرتبة الثالثة أعني المبودية لأن الشيخ ابن سينا قال في الإشارات « المارف يريد الحق لا شيء غيره ولا يُؤثر شيئا على عرفانه وتميُّده له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا رغبة أو رهبة اهـ . فحملها حالة واحدة .

وما ادعاه الفخر في سقوط الدرجة الأولى وتزول مرتبتها قد غلب عليه فيه اصطلاح غلاة الصوفية وإلا فإن العبادة للطمع والخوف هي التي دعا إليها الإسلام في سائر إرشاده ، وهي التي عليها جمهور المؤمنين وهي غاية التكليف ، كيف وقد قال تعالى « إنما يخشى الله من عباده العلماء » فإن بلغ المكلف إلى المرتبتين الآخرين فذلك فضل عظيم وقليل ما هم ، على أنه لا يخلو من ملاحظة الخوف والطمع في أحوال كثيرة ، نعم إن أفاضل الأمة متفاوتون في الاحتياج إلى التخويف والإطعام بمقدار تفاوتهم في العلم بأسرار التكليف ومصالحه وتفاوتهم في التمكن من مقابلة تقوسهم ، ومع ذلك لا يحصى لهم من الرجوع إلى الخوف في أحوال كثيرة والطمع في أحوال أكثر . وأعظم دليل على ما قلنا أن الله تعالى مدح في كتابه المتقين في مواضع جمّة ودعا إلى التقوى ، وهل التقوى إلا كلمتهما بمعنى الخوف والانتقاء من غضب الله قال تعالى « ورجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذورا » .

والمرتبة الثالثة هي التي أشار لها قوله صلى الله عليه وسلم لمن قال له كيف تُجهد نفسك في العبادة وقد غفرَ لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال « أفلا أكون عبدا شكورا . » لأن من الظاهر أن الشكر هنا على نعمة قد حصلت فليس فيه حظ للنفس بالطمع في المزيد لأن التفران العام قد حصل له فصار الشكر لأجل المشكور لا غير وتمحض أنه لا خوف ولا طمع^(١) .

(١) كأنهم اصطلاحوا على أن المبودية أبلغ من العبادة لما فيها من النسب لأن الأوصاف التي تلحقها بالنسب يقصد منها البالغة في الوصفية وذلك للجمع بين طريق توصيف فإن صفة الوصف تفيد الوصف وصيغة النسب كذلك ولهذا كان قولهم أسحى أبلغ من أسحم ، ولبيان أبلغ من لبيان فالعبودية مصدر من هذا النوع . واعلم أن كون الشكر يشتمل على حظ للمشكور قد تقرر في بحث الحمد إذ بينا أن الحمد والشكر تزيين للعرض الحمد وللشكور لقول النابتة * شكرت لك النعمي * اليت .

واعلم أن من أهم الباحث البحث عن سر المباداة وتأثيرها وسر مشروعاتها لنا وذلك أن الله تعالى خلق هذا العالم ليكون مظهراً للكمال صفاته تعالى : الوجود ، والعلم ، والقدرة . وجعل قبول الإنسان للكمالات التي بمقياسها يعلم نسبة مبلغ علمه وقدرته من علم الله تعالى وقدرته ، وأودع فيه الروح والعقل اللذين بهما يزداد التدرج في الكمال ليكون غير قانع بما بلغه من المراتب في أوج الكمال والمعرفة ، وأرشده وهداه إلى ما يستعين به على مرامه ليحصل له بالارتقاء العاجل رُقيّ آجل لا يضمحل ، وجعل استعدادة لقبول الخيرات كلها عاجلها وآجلها متوقفاً على التلقين من السفرة الوحي إليهم بأصول الفضائل . ولما توقف ذلك على مراقبة النفس في فقراتها وشرذاتها وكانت تلك المراقبة تحتاج إلى تذكر المجازي بالخير وضده ، شرعت العبادة لتذكّر ذلك المجازي لأن عدم حضور ذاته واحتجابه بسبجات الجلال يسرّب نسيانه إلى النفوس ، كما أنه جعل نظامه في هذا العالم متصل الارتباط بين أفرادها فأمرهم بزم آداب الماشرة والماملة لئلا يفسد النظام ، ولمراقبة الدوام على ذلك أيضاً شرعت العبادة لتذكّر به ، على أن في ذلك التذكر دوام الفكر في الخالق وشؤونه وفي ذلك تخلف بالكمالات تدريجاً فظهر أن العبادة هي طريق الكمال الذاتي والاجتماعي مبدأً ونهايةً ، وبه يتضح معنى قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » فالعبادة على الجملة لا تخرج عن كونها محققة المقصد من الخلق ، ولما كان سر الخلق والغاية منه خفية الإدراك عرفنا الله تعالى إياها بمظهرها وما يحققها جماً لمظيم الماني في جملة واحدة وهي جملة « إلا ليعبدون » ، وقريب من هذا التقرير الذي نحواه وأقل منه قول الشيخ ابن سينا في الإشارات « لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمماوضة ومماوضة تجريان بينهما يُفرغ كل واحد منهما صاحبه من مهم لو تولاه بنفسه لاذحم على الواحد كثير وكان مما يتيسر إن أمكن ، وجب أن يكون بين الناس معاملة وعُدل يحفظه شرع بقرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة ووجب أن يكون للمحسن والسيء جزء من عند القدير الخبير ، فوجب معرفة المجازي والشارع وأن يكون مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكورة للعبود ، وكررت عليهم ليُستحفظ التذكير بالتكرير اهـ » .

لا شك أن داعي العبادة التعظيم والإجلال وهو إما عن محبة أو عن خوف مجرد ،

وأحمه ما كان عن محبة لأنه رضى قس فاعله قال :

أهابك إجلالا وما بك قدرة على ولكن ملء عين حبيبها
وهي تستلزم الخوف من غضب المحبوب قال محمود الوراق ، أو منصور الفقيه :

تمصى الإله وأنت تظهر حبه هذا لعمري في القياس بديع
لو كان حبك صادقا لأطمتة إن الحب لمن يحب مطيع

ولذلك قال تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » فذلك يشعر بأن اتباع الشريعة : يوجب محبة الله وأن الحب يود أن يحبه حبيب كما قال المتنبي :

أنت الحبيب ولكنى أعوذ به من أن أكون محبا غير محبوب

وإلى هذا النوع ترجع عبادة أكثر الأمم ، ومنها العبادة الشروعة في جميع الشرائع لأنها مبنية على حب الله تعالى ، وكذلك عبادة المشركين أصنامهم قال تعالى « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله » . ومن الأمم من عبدت من خوف دون محبة وإتاما هو لاقاء شر كما عبدت بعض الأمم الشياطين وعبدت الماوية من الجوس المبيد (أهرمن) وهو عندهم رب الشر والضر ورمزون إليه بمنصر الظلمة وأنه تولد من خاطر سوء خطر للرب (يزدان) إله الخير، قال المروى :

فَكَرَّ يَزْدَانُ عَلَى غِرَّةٍ فَصَيَغَ مِنْ تَفْكِيرِهِ أَهْرَمُنْ

والحصر المستفاد من تقديم المفعول في قوله تعالى « إياك نعبد » حصر حقيق لأن المؤمنين الملقين لهذا الحمد لا يعبدون إلا الله . وزعم ابن الحاجب في إيضاح الفصل في شرح ديباجة الفصل عند قول الرغشري « الله أحد » أن التقديم لا يفيد إلا الاهتمام دون حصر وأن قوله تعالى « إياك نعبد » تقديم المفعول للاهتمام دون قصر وأن تمسكهم بقوله « بل الله فاعبد » ضعيف لورود « فاعبد الله خلعنا له الدين » وإبطال رأيه مقرر في كتب علم الماني . وأما أرى استدلاله بورود قوله تعالى « فاعبد الله » لا يليق بمقامه العلمي إذ لا يظن أن محامل الكلام متائلة في كل مقام ، « وإياك نستعين » جملة معطوفة على جملة إياك نعبد وإتمام لفصل عن جملة « إياك نعبد » بطريقة تعداد الجمل مقام التضرع ونحوه من مقامات التعاد والتكرير كلا أو بعضا للإشارة إلى خطور الفعلين جميعا في إرادة التكميلين بهذا التخصيص ، أى تخصك

بالاستئانة أيضا مع تخصيصك بالعبادة . والاستئانة طلب العون . والعون والإعانة تسهيل
 فعل شيء يشق ويسر على المستعين وحده ، فهي تحصل بإعداد طريق تحصيله من إرادة
 آله ، أو مشاركة بعمل البدن كالحمل والقود ، أو بقول كالإرشاد والتعليم ، أو برأى
 كالنصيحة . قال الحريري في القامة « وخلق نعم العون » ، أو بحال كدفع الغرم ، بحيث
 يحصل الأمر بمسير من جهود المستعين والمعين . وأما الاستئانة بالله فهي طلب المونة على
 ما لا قبل للبشر بالإعانة عليه ولا قبل للمستعين بتحصيله بمفرده ، ولذلك فهي مشعرة بأن
 المستعين يصرف مقدراته لتحصيل الفعل ويطلب من الله العون عليه بتيسير ما لا قبل لقدرة
 المستعين على تحصيله بمفرده ، فهذه هي المونة شرعا وقد فرسها العلماء بأنها هي خلق مابة
 تمام الفعل أو تيسيره ، فتتقسم قسمين ضرورية أى ما يتوقف الفعل عليها فلا يحصل بدونها
 أى لا يحصل بدون توفر متعلقها وهي إعطاء الاقتدار للفاعل وتصوره للفعل وحصول المادة
 والآلة ، ومجموع هاتئ الأربعة يعبر عنه بالاستطاعة ، ويعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات
 وبها يصح تكليف المستطيع . القسم الثاني المونة غير الضرورية وينبنى أن يخص باسم
 الإعانة وهي إيجاد المعين ما يتيسر به الفعل للمعان حتى يسهل عليه ويقرب منه كإعداد
 الرحلة في السفر للقادر على المشى . وبانضمام هذا المعنى للمعنى الأول تم حقيقة التوفيق
 المعروف عندهم بأنه خلق القدرة والداعية إلى الطاعة ، وسعى الراغب هذا القسم الثاني
 بالتوفيق ولا تمارض بين كلامه وبين تعريفهم إياه لما علت من أنه لا يحصل إلا بعد حصول
 المونة بالمعنى الأول فتم التوفيق ؛ والمقصود هنا الاستئانة على الأعمال المهمة كلها التي
 أعلاها تلقى الدين وكل ما يسر على المرء تذليله من توجهات النفوس إلى الخير وما يستتبع
 ذلك من تحصيل الفضائل . وقرينة هذا المقصود رسمه في فاتحة الكتاب ووقوع تخصيص
 الإعانة عقب التخصيص بالعبادة . ولذلك حذف متعلق نستمين الذي حقه أن يذكر مجرورا
 بملى ، وقد أفاد هذا الحذف الهامم عموم الاستئانة المقصورة على الطلب من الله تأديبا معه
 تعالى ، ومن توابع ذلك وأسبابه وهي المعارف والإرشادات والشرائع وأصول العلوم
 فكلها من الإعانة المطلوبة وكلها من الله تعالى فهو الذى ألهمنا مبادئ العلوم وكلفنا
 الشرائع ولقننا النطق ، قال « ألم نجعل له عينين ولسانا وشفقتين وهديناه النجدين » -
 فالأول إيماء إلى طريق المعارف وأصلها المحسوسات وأعلاها المبصرات ، والثاني إيماء إلى

النطق والبيان للتعليم ، والثالث إلى الشرائع . والحصر المستفاد من التقديم في قوله « وإياك نستعين » حصر ادعاء المبالغة لعدم الاعتداد بالاستمانات المتعارفة بين الناس بعضهم ببعض في شئونهم ، ومعنى الحصر هنا لا نستعين على عظم الأمور التي لا يستعان فيها بالناس إلا بالله تعالى . ويفيد هذا القصر فهم التريض بالشركين الذين يعبدون غير الله ويستعينون بغيره لأنهم كانوا فريقين منهم من عبد غير الله على قصد التشريك إلا أن وُلِّمه واستهتاره بغير الله تعالى أنساه عبادة الله تعالى كما عبدت سبأ الشمس وعبد الفُرس النور والظلمة ، وعبد القبط الحجل وأهلها الفراعنة ، وعبدت أم السودان الحيوانات كالتمارين . ومن الشركين من أشرك مع عبادة الله عبادة غيره وهذا حال معظم العرب ممن عبد الأصنام أو عبد الكواكب ، فقد عبدت ضبة وثيم وعُكل الشمس ، وعبدت كنانة القمر ، وعبدت ظم وخزاعة وبض قريش الشعري ، وعبدت تميم الدبران ، وعبدت طي الثريا ، وهؤلاء كلهم جعلوا الآلهة بزعمهم وسيلة يتقربون بها إلى الله تعالى ، فهؤلاء جعلوا العبادة والاستمانة بهم لأن جَعلهم وسيلة إلى الله ضرب من الاستمانة ، وإعما قلنا إن استمادة الرد على الشركين ونحوهم بطريق التريض أى بطريق عرض الكلام . لأن القصر الحقيقي لا يصلح أن يكون لرد الاعتقاد إلا تريضاً لأن معناه حاصل على الحقيقة كما أشار إليه السلوكوتى فى حاشية التفسير . فإن قلت كيف أمرنا بأن لا نعبد إلا الله ولا نستعين إلا به حسبنا تشير إليه هذه الآية ، وقد ورد فى الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم لما علم عبد الله ابن عباس قال له إذا سألت فاسأل الله وإذا استمعت فاستمع بالله فلم يأت بصيغة قصر قلت قد ذكر الشيخ الجد قدس الله روحه فى تمليقه على هذا الحديث أن ترك طريقة القصر إيماء إلى أن القام لا يقبل الشراكة وأن من حق السؤال أن لا يكون إلا لله القادر العليم . وقد قال علماء البلاغة إذا كان الفعل مقصوداً فى نفسه فارتكاب طريق القصر لنحو من الكلام اهـ . وأقول تقيية على أثره إن مقام الحديث غير مقام الآية فقام الحديث مقام تعليم خاص لمن نشأ وشب وترجل فى الإسلام فتقرر قصر الحكم لديه على طرف النمام ولذلك استغنى عنه وأما مقام هذه الآية فقام مفتتح الوحي والتشريع واستهلال الرعظ والتفريع ، فناسب تأكيد الحكم بالقصر مع التريض بحال الشرك الشنيع على أن تملق الأمرهما فى جواب الشرط على حصول أى سؤال وأية استمانة يفيد مفاد القصر . تريضاً بالشركين

وبراءة من صنيعهم فقد كانوا يستمينون بالكلمة . ومن ذلك الاستقسام بالأزلام الموضوعه عند الآلهة والأصنام .

وصيرا «نبد» «وآستمين» ، يمودان إلى تالى السورة ذاكرامه جماعة المؤمنين . وفى المدول عن ضمير الواحد إلى الإتيان بضمير التكلم المشارك الدلالة على أن هذه الحمد صادرة من جماعات . ففيه إغاطة للمشركين إذ يعلمون أن المسلمين صاروا فى عزة ومنمة ، ولأنه أبلغ فى الثناء من أعبد وآستمين لثلاث نحو الناجاة . عن ثناء أيضا بأن الحمد المعبود المستعان قد شهدته الجماعات وعرفوا فضله ، وقريب من هذا قول النابغة فى رثاء النعمان بن الحارث الضماني :

قموداه غسان يرجون أوبة وترك ورهط الأعجمين وكأبل

إذ قصد من تعداد أصناف من الأم السكناية عن عظمة النعمان وكثرة رهيته .

فكان الحمد لما انتقل من الحمد إلى الناجاة لم ينادر فرصة يقتنص منها الثناء إلا انهزها

وجه تقديم قوله إياك نمبد على قوله وإياك نستمين أن العبادة تقرب للخالق تعالى فهي أجدر بالتقديم فى الناجاة . وأما الاستمناة فهي لنفع المخلوق للتيسير عليه فناسب أن يقدم الناجى ما هو من غزوه وصنعه على ما يسأله مما يعين على ذلك ، ولأن الاستمناة بالله تتركب على كونه معبودا للمستمين به ولأن من جملة ما تطلب الإعانة عليه العبادة فكانت مقدمة على الاستمناة فى التعلل . وقد حصل من ذلك التقديم أيضا إيفاء حق فواصل السورة المبينة على الحرف الساكن التماثل أو القريب فى مخرج اللسان (وأعيد لفظ إياك) فى الاستمناة دون أن يعطف فل نستمين على نمبد مع أنهما مقصودان جميعا كما أنبأ عنه عطف الجملة على الجملة لأن بين المحصرين فرقا ، فالمحصر فى إياك نمبد حقيقى والقصر فى إياك نستمين ادعائى فإن السلم قد يستمين غير الله تعالى كيف وقد قال تعالى « وتماونوا على البر والتقوى » ولكنه لا يستمين فى عظام الأمور إلا بالله ولا يعد الاستمناة حقيقة إلا الاستمناة بالله تعالى .

﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

تهدياً لأصحاب هذه النجاة أن يسعوا إلى طلب حظوظهم الشريفة من الهداية بحد أن حمدوا الله ووصفوه بصفات الجلالة ثم أتبعوا ذلك بقولهم إياك نريد وإياك نستعين الذي هو واسطة جامع بين تمجيد الله تعالى وبين إظهار العبودية وهي حظ العبد بأنه عابد ومستعين وأنه قاصر ذلك على الله تعالى ، فكان ذلك واسطة بين الثناء وبين الطلب ، حتى إذا ظنوا ببرهم الإقبال عليهم ورجوا من فضله ، أفضوا إلى سؤال حظهم فقالوا «أهدنا الصراط المستقيم» فهو حظ الطالبين خاصة لما ينفعهم في عاجلهم وآجلهم ، فهذا هو التوجيه المناسب لكون الفاتحة بمنزلة الدباجة للكتاب الذي أنزل هدى للناس ورحمة فتتزل هاته الجملة مما قبلها منزلة المقصد من الدباجة ، أو الموضوع من الخطبة ، أو التخلص من القصيدة ، ولاختلاف الجمل المتقدمة معها بالخبرية والإنشائية فصلت هذه عنهن ، وهذا أولى في التوجيه من جعلها جواباً لسؤال مقدر على ما ذهب إليه صاحب الكشف .

والهداية الدلالة بطلب وذلك خست بالدلالة لما فيه خير المدلول لأن التلطف يناسب من أريد به الخير ، وهو يمدى إلى مفعول واحد بنفسه لأن معناه معنى الإرشاد ، ويمتدى إلى المفعول الثاني وهو المهدى إليه يلى وباللام والاستعمالان وإردان ، تقول هديته إلى كذا على معنى أوصلته إلى معرفته ، وهديته لكذا على معنى أرشدته لأجل كذا «فأهدوم إلى صراط الجحيم» ، «الحمد لله الذي هدانا لهذا» وقد يمدى إلى المفعول الثاني بنفسه كما هنا على تضمينه معنى عرف قيل هي لغة أهل الحجاز وأما غيرهم فلا يمدية بنفسه وقد جملوا تمديته بنفسه من التوسع المعبر عنه بالحذف والإيصال . وقيل الفرق بين التمدى وغيره أن التمدى يشتمل في الهداية لمن كان في الطريق ونحوه ليزداد هدى ومصدره حينئذ الهداية ، وأما هداه إلى كذا أو لكذا فيستعمل لمن لم يكن سائراً في الطريق ومصدره هدى ، وكان صاحب هذا القول نظر إلى أن التمدى بالحرف إنما هدى لتقويته والتقوية إما أن يقصد بها تقوية العامل لضعفه في العمل بالفرعية أو التأخير ، وإما أن يقصد بها تقوية معناه ، والحق أن هذا إن تم فهو أغلبي على أنه تخصيص من الاستعمال فلا يقتضى كون الفعل مختلف المعنى لأن الفعل لا يختلف معانيه باعتبار كيفية تعديته إلا إذا ضمن معنى فعل آخر ،

على أن كلا من الهدى والهداية اسم مصدر والمصدر هو الهدى . والذي أراد أن التمدية والقصور ليسا من الأشياء التي تصنع باليد أو يصطلح عليها أحد ، بل هي جارية على معنى الحدث الدلول للفعل فإن كان الحدث يقوم بمعناه بمجرد تصور من قام به فهو الفعل القاصر وإن كان لا يقوم إلا بتصور من قام به ومن وقع عليه فهو المتمدى إلى واحد أو أكثر ، فإن أشكلت أفعال فإنما إشكالها لعدم انضاح تشخيص الحدث المراد منها لأن معناها يحوم حول معان متعددة . وهدى متمد لواحد لا محالة ، وإنما الكلام في تمديته لثان فالحق أنه إن اعتبر فيه معنى الإراءة والإبانة تمدى بنفسه وإن اعتبر فيه مطلق الإرشاد والإشارة فهو متمد بالحرف فحالة تمديته هي المؤذنة بالحدث المتضمن له .

وقد قيل إن حقيقة الهداية الدلالة على الطريق للوصول إلى المكان المقصود فالهادى هو المارف بالطرق وفي حديث الهجرة « إن أبا بكر استأجر رجلا من بني الدليل هاديا خريتا » وإن ما نشأ من معاني الهداية هو مجازات شاع استعمالها . والهداية في اصطلاح الشرع حين تسند إلى الله تعالى هي الدلالة على ما يرضى الله من فعل الخير ويقابلها الضلالة وهي التنزير . واختلف علماء الكلام في اعتبار قيد الإيصال إلى الخير في حقيقة الهداية فالجمهور على عدم اعتباره وأنها الدلالة على طريق الوصول سواء حصل الوصول أم لم يحصل وهو قول الأشاعرة وهو الحق . وذهب جماعة منهم الزغشري إلى أن الهداية هي الدلالة مع الإيصال وإلا لما امتازت عن الضلالة أى حيث كان الله قادرا على أن يوصل من يهديه إلى ما هداه إليه ، ومرجع الخلاف إلى اختلافهم في أصل آخر وهو أصل معنى رضى الله ومشيئته وإرادته وأمره ، فأصحاب الأشعرى اعتبروا الهداية التي هي من متعلق الأمر . والمعتزلة نظروا إلى الهداية التي هي من متعلق التكوين والخلق ، ولا خلاف في أن الهداية مع الوصول هي المطلوبة شرعا من الهادى والمهدى مع أنه قد يحصل انطواء للهادى وسوء القبول من المهدى وهذا معنى ما اختار عبد الحكيم أنها موضوعة في الشرع لتقدر المشترك لورودها في القرآن في كل منهما قال « إنك لاهدى من أحببت » وقال « وأما نوح فهديناهم فاستجبوا للمعى على الهدى » والأصل عدم الاشتراك وعدم المجاز .

والهداية أنواع تندرج كثرتها تحت أربعة أجناس مترتبة : الأول إعطاء القوى المحركة والمدركة التي بها يكون الاهتمام إلى انتظام وجود ذات الإنسان ، ويندرج تحتها أنواع

تبتدى* من إلهام الصبي التمام التدى والبكاء عند الألم إلى غاية الوجدانيات التي بها يدفع عن نفسه كإجراك هول المهلكات وبشاعة النافرات ، ويجلب مصالحة الوجودية كطلب الطعام والماء وذود الحشرات عنه وحك الجلد واختلاج الدين عند مرور ما يؤذى بجهاها ، ونهايتها أحوال الفكر وهو حركة النفس في المقولات أعني ملاحظة المقول لتحصيل المجهول في البديهيات وهي القوة الناطقة التي اتردد بها الإنسان المنزعجة من العلوم المحسوسة . الثاني نصب الأدلة الفارقة بين الحق والباطل والصواب والخطأ، وهي هداية العلوم النظرية . الثالث الهداية إلى ما قد تقصّر عنه الأدلة أو يفضى أعمالها في مثله إلى مشقة وذلك بإرسال الرسل وإزالة الكتب وموازين القسط وإليها الإشارة بقوله تعالى في شأن الرسل « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » . الرابع أقصى أجناس الهداية وهي كشف الحقائق الثلثيا وإظهار أسرار الباطن التي حارت فيها ألباب العقلاء إما بواسطة الوحي والإلهام الصحيح أو التجليات، وقد سمى الله تعالى هذا هدى حين أضافه للأنبياء فقال « أولئك الذين هدى الله فيبداهم آتته » .

ولا شك أن المطلوب بقوله « اهدنا » الملقن للمؤمنين هو ما يناسب حال الداعي بهذا إن كان باعتبار داع خاص أو طائفة خاصة عندما يقولون اهدنا، أو هو أنواع الهداية على الجملة باعتبار توزيعها على من تأهل لها بحسب أهليته إن كان دعاء على لسان المؤمنين كلهم المخاطبين بالقرآن ، وعلى كلا التقديرين فبعض أنواع الهداية مطلوب حصوله لمن لم يبلغ إليه ، وبعضها مطلوب دوامه لمن كان حاضلا له خاصة أو لجميع الناس الحاصل لهم، وذلك كالهداية الحاصلة لنا قبل أن نسالها مثل غالب أنواع الجنس الأول .

وصيغة الطلب موضوعة لطلب حصول الماهية المطلوبة من فعل أو كف فإذا استعملت في طلب الدوام كان استعمالها مجازاً نحو « يا أيها الذين آمنوا آمنوا » وذلك حيث لا يراد بها إلا طلب الدوام . وأما إذا استعملت في طلب الدوام للزيادة مما حصل بعضه ولم يحصل بعضه فهي مستعملة في معناها وهو طلب الحصول لأن الزيادة في مراتب الهداية مثلاً تحصيل لواء أخرى منها . ولما كان طلب الزيادة يستلزم طلب دوام ما حصل إذ لا تكاد تنفع الزيادة إذا انتقض الأصل . كان استعمالها حيثشذ في لازم المعنى مع المعنى فهو كناية . أما إذا قال اهدنا الصراط المستقيم من بلغ جميع مراتب الهداية ورقى إلى قمة غاياتها وهو النبي صلى الله

عليه وسلم فإن دعاءه حيثُذ يكون من استعمال اللفظ في مجاز معناه ويكون دعاؤه ذلك اقتباساً من الآية وليس عين المراد من الآية لأن المراد منها طلب الحصول بالزبد مع طلب الدوام بطريقة الالتزام ولا محالة أن المقصود في الآية هو طلب الهداية الكاملة .

والصراط الطريق وهو بالصاد والسين وقد قرئ بهما في المشهورة وكذلك نطقت به بالسين جمهور العرب إلا أهل الحجاز نطقوه بالصاد مبدلة عن السين لقصد التخفيف في الانتقال من السين إلى الراء ثم إلى الطاء قال في لطائف الإشارات عن الجعبري إنهم يفعلون ذلك في كل سين بعدها عين أو خاء أو قاف أو طاء وإنما قلبوها هنا صاداً لتطابق الطاء في الإطباق والاستملاء والتفخيم مع الراء استئقلاً للانتقال من سفل إلى علو اهـ .

أى بخلاف العكس نحو طست لأن الأول عمل والثاني ترك . وقيس قلبوا السين بين الصاد والزاي وهو إشمام وقرأ به حمزة في رواية خلف عنه . ومن العرب من قلب السين زايًا خالصة قال القرطبي : وهي لثة غُدرة وكلب وبنى القَيْن وهي مرجوحة ولم يُقرأ بها ، وقد قرأ باللسنة النصحى (بالصاد) جمهور القراء وقرأ بالسين ابن كثير في رواية قبيل ، والقراءة بالصاد هي الراجحة لموافقتها رسم المصحف وكونها اللفنة النصحى .

فإن قيل كيف كتبت في المصحف بالصاد وقرأها بمض القراء بالسين ؟ قلت إن الصحابة كتبوها بالصاد تنبيهاً على الأفصح فيها لأنهم يكتبون بلنة قريش واعتمدوا على علم العرب . فالذين قرأوا بالسين تأوّلوا أن الصحابة لم يتركوا لغة السين للعلم بها فعادوا الأفصح بالأصل ولو كتبوها بالسين مع أنها الأصل لتوهم الناس عدم جواز المدول عنه لأنه الأصل والمرسوم كما كتبوا المصيطر بالصاد مع العلم بأن أصله السين فهذا مما يرجع الخلاف فيه إلى الاختلاف في أداء اللفظ لا في مادة اللفظ لشهرة اختلاف لهجات القبائل في لفظ مع أمحاده عندهم .

والصراط اسم عربي ولم يقل أحد من أهل اللثة أنه معرب ولكن ذكر في الإنتان عن النقاش وابن الجوزي أنه الطريق بلنة الروم وذكر أن أبا حاتم ذكر ذلك في كتاب الزينة له وبنى على ذلك السيوطي فزاده في منظومته في المعرب ، والصراط في هذه الآية مستعار لمعنى الحق الذى يبلغ به مدركه إلى الفوز برضاء الله لأن ذلك الفوز هو الذى جاء الإسلام بطلبه .

والمستقيم اسم فاعل استقام مطاوع قومه فاستقام ، والمستقيم الذى لا عوج فيه ولا تمأرج ، وأحسن الطرق الذى يكون مستقيماً وهو الجادة لأنه باستقامته يكون أقرب إلى المكان المقصود من غيره فلا يضل فيه سالكه ولا يتردد ولا يتحير . والمستقيم هنا مستعار للحق البين الذى لا تخلطه شبهة باطل فهو كالطريق الذى لا تتخلله بُنيات ، عن ابن عباس أن الصراط المستقيم دين الحق، ونقل عنه أنه ملة الإسلام، فكلامه يفسر بعضه بعضاً ولا يربد أنهم لقنوا الدعاء يطلب الهداية إلى دين مضى وإن كانت الأديان الإلهية كلها صُرطاً مستقيمة بحسب أحوال أممها يدل لذلك قوله تعالى فى حكاية غواية الشيطان « قال فيما أغويتهى لأفقدن لهم صراطك المستقيم » .

فالتعريف فى الصراط المستقيم تعريف المهدى الذى، لأنهم سألوا الهداية لهذا الجنس فى ضمن فرد وهو الفرد المنحصر فيه الاستقامة لأن الاستقامة لا تتمدد كما قال تعالى « فإذا بمد الحق إلا الضلال » ولأن الضلال أنواع كثيرة كما قال « ولو أعجبك كثرة الخبيث » وقد يوجه هذا التفسير بحصول الهداية إلى الإسلام فعلمهم الله هذا الدعاء لإظهار منته وقد هداهم الله بما سبق من القرآن قبل نزول الفاتحة ويهديهم بما لحق من القرآن والإرشاد النبوى . وإطلاق الصراط المستقيم على دين الإسلام ورد فى قوله تعالى « قل إننى هادئ إلى صراط مستقيم ديناً قيماً » . والأظهر عندى أن المراد بالصراط المستقيم المعارف الصالحات كلها من اعتقاد وعمل بأن يوقفهم إلى الحق والتمييز بينه وبين الضلال على مقادير استمداد النفوس وسعة مجال العقول النيرة والأفعال الصالحة بحيث لا يمتزجهم زيف وشبهات فى دينهم وهذا أولى ليكون الدعاء طلب تحصيل ما ليس بحاصل وقت الطلب وإن المرء بحاجة إلى هذه الهداية فى جميع شؤونته كلها حتى فى الدوام على ما هو متلبس به من الخير للوقاية من التقصير فيه أو الزيف عنه . والهداية إلى الإسلام لا تُقصر على ابتداء اتباعه وتقلده بل هى مستمرة باستمرار تشريعاته وأحكامه بالنص أو الاستنباط . وبه يظهر موقع قوله « غير المنضوب عليهم ولا الضالين » مصادفاً للحزب .

﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾

بدل أو عطف بيان من الصراط المستقيم، وإنما جاء نظم الآية بأسلوب الإبدال أو البيان دون أن يقال: إهدنا صراط الذين أنعمت عليهم المستقيم، لفائدتين: الأولى أن المقصود من الطلب ابتداء هو كون المهدى إليه وسيلة للنجاة واضحة صحيحة سهلة، وأما كونها سبيل الذين أنعم الله عليهم فأمر زائد لبيان فضله. الفائدة الثانية ما في أسلوب الإبدال من الإجمال المقب بالتفصيل ليتمكن معنى الصراط المطلوب فضل تمكن في نفوس المؤمنين الذين لغنا هذا الدعاء فيكون له من الفائدة مثل ما للتوكيد المنوي، وأيضاً لما في هذا الأسلوب من تقرير حقيقة هذا الصراط وتحقيق مفهومه في نفوسهم فيحصل مفهوم مرتين فيحصل له من الفائدة ما يحصل بالتوكيد اللفظي واعتبار البدلية مساو لاعتباره عطف بيان لامتزاية لأحدهما على الآخر خلافاً لمن حاول التفاضل بينهما، إذ التحقيق عندى أن عطف البيان اسم لنوع من البديل وهو البديل المطابق وهو الذي لم يفصح أحد من النحاة على تفرقة معنوية بينهما ولا شاهداً يعين المصير إلى أحدهما دون الآخر. قال في الكشف: «فإن قلت ما فائدة البديل قلت فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير» اه فافهم كلامه أن فائدة الإبدال أمران يرجعان إلى التوكيد وهما ما فيه من التثنية أى تكرار لفظ البديل ولفظ البديل منه وعنى بالتكرير ما يفيد البديل عند النحاة من تكرير المامل وهو الذى مهد له في صدر كلامه بقوله «وهو في حكم تكرير المامل كأنه قيل: إهدنا الصراط المستقيم إهدنا صراط الذين، وسماه تكريراً لأنه إعادة للفظ بيمينه، بخلاف إعادة لفظ البديل منه فإنه إعادة له بما يتجدد مع ما صدقه فلذلك عبر بالتكرير والتثنية، ومراده أن مثل هذا البديل وهو الذى فيه إعادة لفظ البديل منه يفيد فائدة البديل وفائدة التوكيد اللفظي، وقد علمت أن الجمع بين الأمرين لا يتأتى على وجه معتبر عند البلغاء إلا بهذا الصوغ البديع.

وإن إعادة الاسم في البديل أو البيان يُبنى عليه ما يُراد تعلقه بالاسم الأول أسلوب بهيج من الكلام البليغ لإشعار إعادة اللفظ بأن مدلوله يحمل العناية وأنه حبيب إلى النفس، ومثله تكرير الفعل كقوله تعالى «وإذا مرؤوا بالغو مرؤوا كراما» وقوله «ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغوينا كما غوينا» فإن إعادة فعل مرؤوا وفعل أغوينا وفعل تعلق التعلق بالفعل الماد دون الفعل الأول تجعله من الروعة والبهجة ما لا يجده لتعليقه بالفعل الأول

دون إعادة ، وليست الإعادة في مثله لجرد التأكيد لأنه قد زيد عليه ما تعلق به .
قال ابن جني في شرح مشکل الحاسة عند قول الأخص :

فَإِذَا تَرَوُتُ تَرَوُ عَنْ مُتَخَمِّطٍ تَخْشَى بَوَادِرُهُ عَلَى الْأَقْرَانِ

عائلاً أن تقول إذا قُتَ قُتَ وإذا أَقْصَدُ أَقْصَدُ لأنه ليس في الثاني غير ما في الأول وإنما جاز أن يقول فإذا تَرَوُتُ تَرَوُ لما اتصل بالفعل الثاني من حَرَفِ الجَرِ المفادة منه الفائدة ، ومثله قول الله تعالى « هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا » وقد كان أبو علي (يعني الفارسي) امتنع في هذه الآية مما أخذناه اه . قلت ولم يتضح توجيه امتناع أبي علي فلمله امتنع من اعتبار أغويانهم بدلا من أغويانا وجمله استئنافا وإن كان المال واحدا . وفي استحضار النعم عليهم بطريق الموصول ، وإسناد فعل الإنعام عليهم إلى ضمير الجلالة ، تفويه بشأنهم خلافا لغيرهم من المنسوب عليهم والضالين .

ثم إن في اختيار وصف الصراط المستقيم بأنه صراط الذين أنعمت عليهم دون بقية أوصافه تهميدا لبساط الإجابة فإن الكريم إذا قلت له أعطني كما أعطيت فلانا كان ذلك أنشط لكرمه ، كما قرره الشيخ الجد قدس الله سره في قوله صلى الله عليه وسلم كما صليت على إبراهيم ، فيقول السائلون اهدنا الصراط المستقيم الصراط الذي هديت إليه عبيد نعمك مع ما في ذلك من التعريض بطلب أن يكونوا لاحقين في مرتبة الهدى بأولئك النعم عليهم ، ونهما بالافتداء بهم في الأخذ بالأسباب التي ارتقوا بها إلى تلك الدرجات ، قال تعالى « لقد كان لكم فيها أسوة حسنة » ، وتوطئة لما سيأتي بعد من التبرئ من أحوال المنسوب عليهم والضالين فتضمن ذلك تعاؤلا وتمودا .

والنعمة - بالكسر وبالفتح - مشتقة من النعم وهو راحة العيش وملائم الإنسان والترفه ، والفعل كسعم ونصر وضرب . والنعمة الحالة الحسنة لأن بناء الفعل بالكسر للهيئات ومتملك النعمة الذات الحسية ثم استعملت في الذات المعنوية المائدة بالنفع ولو لم يحس بها صاحبها . فالمراد من النعمة في قوله الذين أنعمت عليهم النعمة التي لم يشبها ما يكرهها ولا تكون عاقبتها سوءاً ، فهي شاملة لخيرات الدنيا الخالصة من المواقب السيئة ولخيرات الآخرة ، وهي الأهم ، فيشمل النعم الدينية الموهوبية منها والكسبية ، والرؤحانية والجسمانية ، ويشمل النعم الأخروية .

والنعمة بهذا المعنى يرجع معظمها إلى الهداية، فإن الهداية إلى الكسبي من الدينوي وإلى الأخرى كلها ظاهرة فيها حقيقة الهداية ، ولأن الموهوب في الدنيا وإن كان حاصلًا بلا كسب إلا أن الهداية تتعلق بحسن استعماله فيما وهب لأجله .

فالراد من النعم عليهم الذين أفيضت عليهم النعم الكاملة ولا تخفى تمام المناسبة بين النعم عليهم وبين المهديين حينئذ فيكون في إبدال صراط الدين من الصراط المستقيم معنى بدعي وهو أن الهداية نعمة وأن النعم عليهم بالنعمة الكاملة قد هُدىوا إلى الصراط المستقيم . والذين أنعم الله عليهم هم خيار الأمم السابقة من الرسل والأنبياء الذين حصلت لهم النعمة الكاملة . وإنما يلتم كون السؤل طريق النعم عليهم فيما مضى وكونه هو دين الإسلام الذي جاء من بعد ، باعتبار أن الصراط المستقيم جار على سنن الشرائع الحقة في أصول الديانة وفروع الهداية والتقوى ، فسألوا دينًا قويًا يكون في استقامته كصراط النعم عليهم فأجيبوا بدين الإسلام ، وقد جمع استقامة الأديان الماضية وزاد عليها . أو المراد من النعم عليهم الأنبياء والرسل فإنهم كانوا على حالة أكل مما كان عليه أممهم، ولذلك وصف الله كثيرًا من الرسل الماضين بوصف الإسلام وقد قال يعقوب لأبنائه «فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون» ذلك أن الله تعالى رفع بالأم فلم يبلغ بهم غاية المراد من الناس لمدن تأهلهم للاضطلاع بذلك ولكنه أمر المرسلين بأكل الحالات وهي مراده تعالى من الخلق في الغاية ، ولنمثل لذلك بشرب الخمر فقد كان القدر غير السكر منه مباحًا وإنما يحرم السكر أو لا يحرم أصلاً غير أن الأنبياء لم يكونوا يتعاطون القليل من المسكرات وهو المقدار الذي هدى الله إليه هذه الأمة كلها ، فسواء فرنا النعم عليهم بالأنبياء أو بأفضل أتباعهم أو بالمسلمين السابقين فالقصد الهداية إلى صراط كامل ويكون هذا الدعاء محمولاً في كل زمان على ما يناسب طرق الهداية التي سبقت زمانه والتي لم يبلغ إلى نهايتها .

والقول في المطلوب من -اهدنا- على هذه التقادير كلها كالقول فيما تقدم من كون -اهدنا- لطلب الحصول أو الزيادة أو الدوام .

والدعاء مبني على عدم الاعتداد بالنعمة غير الخالصة، فإن نعم الله على عباده كلها كثيرة والكافر منعم عليه بما لا يمتري في ذلك ولكنها نعم تحفها آلام الفسكرة في سوء العاقبة وبمقبحها عذاب الآخرة . فالخلاف المفروض بين بعض العلماء في أن الكافر هل هو منعم عليه خلاف لا طائل تحته فلا فائدة في التطويل بظواهر أدلة الفريقين .

﴿غَيْرِ الْمَفْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

كلمة غير مجرورة بإتفاق القراء المشرة وهي صفة للذين أنعمت عليهم . أو بدل منه والوصف والبدلية سواء في القصد ، وإتفاق قدم في الكشف بيان وجه البدلية لاختصار الكلام عليها ليفضى إلى الكلام على الوصفية ، فيورد عليها كيفية صحة توصيف المعرفة بكلمة غير التي لا تعرف ، وإلا فإن جمل غير المفضوب صفة للذين هو الوجه وكذلك أمره سيئويه فيما نقل عنه أبو حيان ووجهه بأن البديل بالوصف ضعيف إذ الشأن أن البديل هو عين البديل منه أى اسم ذات له ، يريد أن معنى التوصيف في غير - أغلب من معنى ذات أخرى ليست السابقة ، وهو وقوف عند حدود المهارات الاصطلاحية حتى احتاج صاحب الكشف إلى تأويل غير المفضوب - بالذين سلموا من النضب ، وأنا لأظن الرخصى أراد تأويل غير بل أراد بيان المعنى . وإنما صح وقوع غير صفة للمعرفة مع قولهم إن غير لتوغلها في الإيهام لا تقيدها الإضافة تعريف أى فلا يكون في الوصف بها فائدة التمييز فلا توصف بها المعرفة لأن الصفة يلزم أن تكون أشهر من الوصوف ، فغير وإن كانت مضافة للمعرفة إلا أنها لما تضمنه معناها من الإيهام اندمجت معها فائدة التعريف ، إذ كل شيء سوى المضاف إليه هو غير ، فإذا استفاد من الوصف في قوله: مرتت يزيد غير عمرو . فالتوصيف هنا إما باعتبار كون الذين أنعمت عليهم ليس مراداً به فريق معين فكان وزان تعريفه بالصلة وزان المعرفة بالجنسية المسماة عند علماء المعاني بلام العهد الذهني ، فكان في المعنى كالنكرة وإن كان لفظه لفظ المعرفة فلذلك عرف بثله لفظاً ومعنى ، وهو غير المفضوب الذي هو في صورة المعرفة لإضافته لمعرفة وهو في المعنى كالنكرة لعدم إرادة شيء معين ، وإما باعتبار تعريف غير في مثل هذا لأن غير إذا أريد بها نفي ضد الموصوف أى مساوى تقيضه صارت معرفة ، لأن الشيء يتمعرف بنفي ضده نحو عليك بالحركة غير السكون ، فلما كان من أنعم عليه لا يعاقب كان المعاقب هو المنضوب عليه ، هكذا نقل ابن هشام عن ابن السراج والسيرافى وهو الذى اختاره ابن الحاجب فى أماليه على قوله تعالى « غَيْرَ أُولَى الضَّرَرِ » ونقل عن سيئويه أن غيراً إنما لم تعرف لأنها بمعنى المفاير فعلى كسب الفاعل والحقق بها مثلاً وسوى وحسب وقال إنها تمعرف إذا قصد إضافتها الثبوت . وكأن مآل المذهبين واحد لأن غيراً إذا أضيفت

إلى ضد موسوفها وهو ضد واحد أى إلى مساوى تقيضه تميّنت له الثيرية فصارت صفة ثابتة له غير منتقلة، إذ غيرية الشيء لتقيضه ثاجة له أبداً فتوكل عليك بالحركة غير السكون هو غير قولك مررت بزيد غير عمرو وقوله، « غير المنضوب عليهم » من النوع الأول .

ومن غرض وصف الدين أنعمت عليهم بأنهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين التموذ مما عرض لأمر أنهم الله عليهم بالهداية إلى صراط الخير بحسب زمانهم بدعوة الرسل إلى الحق فتقلدوها ثم طرأ عليهم سوء الفهم فيها فنيروها وما رعوها حق رعايتها ، والتبرؤ من أن يكونوا مثلهم في بَطَر النعمة وسوء الامتثال وفساد التأويل وتغليب الشهوات الدنيوية على إقامة الدين حتى حق عليهم غضب الله تعالى، وكذا التبرؤ من حال الذين هُدوا إلى صراط مستقيم فما صرفوا عنايتهم للحفاظ على السير فيه باستقامة ، فأصبحوا من الضالين بعد الهداية إذ أساءوا صفة العلم بالنعمة فانقلبت هدايتهم ضلالا ، والظاهر أنهم لم يحق عليهم غضب الله قبل الإسلام لأنهم ضلوا عن غير تمعد فلم يسبق غضب الله عليهم قديما واليهود من جملة الفريق الأول، والنصارى من جملة الفريق الثانى كما يعلم من الاطلاع على تاريخ ظهور الدينين فيهم . وليس يلزم اختصاص أول الوصفين باليهود والثانى بالنصارى فإن في الأمر أمثالهم وهذا الوجه في التفسير هو الذى يستقيم معه مقام الدعاء بالهداية إلى الصراط المستقيم ولو كان المراد دين اليهودية ودين النصرانية لكان الدعاء تحصيلا للحاصل فإن الإسلام جاء ناسخا لها. ويشمل المنضوب عليهم والضالون فرق الكفر والفسوق والمعصيان، فالمنضوب عليهم جنس للفرق التى تعدت ذلك واستخفت بالديانة عن عمد أو عن تأويل بعيد جدا ، والضالون جنس للفرق التى أخطأت الدين عن سوء فهم وقلة إصغاء ؛ وكلا الفريقين مذموم لأننا مأمورون باتباع سبيل الحق وصرف الجهد إلى إصابته، واليهود من الفريق الأول والنصارى من الفريق الثانى . وما ورد في الأثر مما ظاهره تفسير المنضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى فهو إشارة إلى أن في الآية ترميزا بهذين الفريقين اللذين حق عليهما هذان الوصفان لأن كلا منهما صار علما فيما أريد الترميز به فيه . وقد تبين لك من هذا أن عطف ولا الضالين على غير المنضوب عليهم ارتقاء في التموذ من شر سوء العاقبة لأن التموذ من الضلال الذى جلب لأصحابه غضب الله لا يفتى عن التموذ من الضلال الذى لم يبلغ أصحابه تلك الدرجات وذلك وجه تقديم المنضوب عليهم على ولا الضالين، لأن الدعاء كان بسؤال النفي، فالتدرج فيه

يحصل بنى الأضعف بعد نقي الأقوى ، مع رعاية الفواصل .

والغضب التعلق بالمنسوب عليهم هو غضبُ الله وحقيقة الغضب المعروف في الناس أنه كيفية تعرض للنفس يتيمها حركة الروح إلى الخارج وثوراتها فتطلب الانتقام ، فالكيفية سبب لطلب الانتقام وطلب الانتقام سبب لحصول الانتقام . والذي يظهر لى أن إرادة الانتقام ليست من لوازم ماهية الغضب بحيث لا تنفك عنه ولكنها قد تكون من آثاره ، وأن الغضب هو كيفية للنفس تعرض من حصول مالا يلائمها فتترتب عليه كراهية العمل المنسوب منه وكراهية فاعله ، ويلازمه الإعراض عن المنسوب عليه ومعاملته بالمتف وبقطع الإحسان وبالأذى وقد يفرض ذلك إلى طلب الانتقام منه فيختلف الحد الذي يثور عند الغضب في النفس باختلاف مراتب احتمال النفوس للمنافرات واختلاف العادات في اعتبار أسبابه . فلعل الذين جعلوا إرادة الانتقام لازمة للغضب بنوا على القوانين العرية . وإذا كانت حقيقة الغضب يستحيل اتصاف الله تعالى بها وإسنادها إليه على الحقيقة للأدلة القطعية الدالة على نزيه الله تعالى عن التغيرات الذاتية والعرضية، فقد وجب على المؤمن صرف إسناد الغضب إلى الله عن معناه الحقيقي ، وطريقة أهل العلم والنظر في هذا الصرف أن يصرف اللفظ إلى المجاز بملافة اللزوم أو إلى الكناية باللفظ من لازم معناه فالذي يكون صفة لله من معنى الغضب هو لازمه، أعني العقاب والإهانة يوم الجزاء واللمنة أى الإبعاد عن أهل الدين والصلاح في الدنيا أو هو من قبيل التمثيلية .

وكان السلف في القرن الأول ومنتصف القرن الثاني يسكنون عن تأويل هذه التشابهات لما رأوا في ذلك الإمساك من مصلحة الاشتغال بإقامة الأعمال التي هي مراد الشرع من الناس فلما نشأ النظر في العلم وطلب معرفة حقائق الأشياء وحدث قول الناس في معاني الدين بما لا يلائم الحق ، لم يجد أهل العلم بدا من توسيع أساليب التأويل الصحيح لإفهام المسلم وكبت اللحد ، فقام الدين بصنيعهم على قواعده . وتيز الخيلص له من ما كره وجاحده . وكلّ فيها صنعوا على هدى . وبعد البيان لا يرجع إلى الإجمال أبدا . وما تأوّلوه إلا بما هو معروف في لسان العرب مفهوم لأهله .

فغضبَ الله تعالى على الموموم يرجع إلى معاملته الحائدين عن هديه الماصين لأوامره ويترتب عليه الانتقام وهو مراتب أقصاها عقاب المشركين والمنافقين بالخلود في اللرك

الأسفل من النار ودون النضب الكراهية فقد ورد في الحديث « وَيَكْرَهُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وكثرة السؤال » ، ويقابلهما الرضى والمحبة وكل ذلك غير المشبهة والإرادة بمعنى التقدير والتكوين ، فلا يرضى لمبادء الكفر « وإن تشكروا يَرْضَهُ لَكُمْ » « وله شاء ربك ما فعلوه » « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » وتقصيل هذه الجملة في علم الكلام .
واعلم أن النضب عند حكماء الأخلاق مبدأ من مجموع الأخلاق الثلاثة الأصلية التي يعبر عن جميعها بالمعذلة وهي : الحكمة والشفقة والشجاعة ، فالنضب مبدأ الشجاعة إلا أن النضب يعبر به عن مبدأ تنسائي لأخلاق كثيرة متطرفة ومعتدلة فيلقبون بالقوة النضبية ما في الإنسان من صفات السمية وهي حب الغلبة ومن فوائدها دفع ما يضره ولها حد اعتدال وحد انحراف فاعتدالها الشجاعة وكبر الهمة، وثبات القلب في المخاوف ، وانحرافها إما بالزيادة فهي التهور وشدة الغضب من شيء قليل والكبر والعجب والشراسة والحقد والحسد والقساوة ، أو بالنقصان فالجبن وخور النفس وصغر الهمة فإذا أطلق الغضب لفظاً انصرف إلى بعض انحراف النضبية، ولذلك كان من جوامع كليم النبي صلى الله عليه وسلم « أن رجلاً قال له أوصني قال : لا تنضب فكرر مراراً فقال : لا تنضب » رواه الترمذى .
وسئل بعض ملوك الفرس بم دأب ملككم فقال : لأنامنا على قدر الذنب لا على قدر النضب .

فالنضب المنهى عنه هو الغضب للنفس لأنه يصدر عنه الظلم والمعدوان، ومن الغضب محمود وهو الغضب لحماية المصالح العامة وخصوصاً الدينية وقد ورد أن النبي كان لا ينفضب لنفسه فإذا انتهكت حرمة من حرمت الله غضب لله .

وقوله « ولا الضالين » معطوف على المنضوب عليهم كاهو متبادر، قال ابن عطية، قال مكي ابن أبي طالب إن دخول لا لدفع توهم عطف الضالين على الذين أنتم عليهم، وهو توجيه بعيد فالحق أن (لا) مزيدة لتأكيد النفي الاستفاد من لفظ غير على طريقة العرب في المعطوف على ما في حيز النفي نحو قوله « أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير » وهو أسلوب في كلام العرب . وقال السيد في حواشي الكشف لثلاث توهم أن النفي هو المجموع فيجوز ثبوت أحدها ، ولما كانت غير في معنى النفي أجريت إعادة النفي في المعطوف عليها ، وليست زيادة (لا) هنا كزيادتها في نحو « ما منعتك أن لا تسجد إذ أمرتك » كما توهمه بعض المفسرين ؛ لأن

تلك الزيادة لفظية ومعنوية لأن المعنى على الإتيان والتي هنا زيادة لفظية فحسب والمعنى على النقي. والضلال سلوك غير الطريق المراد عن خطيئ سواء علم بذلك فهو يتطلب الطريق أم لم يعلم، ومنه ضالة الإبل، وهو مقابل الهدى وإطلاق الضال على المخطئ في الدين أو العلم استمارة كما هنا. والضلال في لسان الشرع مقابل الاهتداء والاهتداء هو الإيمان الكامل والضلال ما دون ذلك، قالوا وله عرض عريض أدناه ترك السن وأقصاه الكفر. وقد فسرنا الهداية فيما تقدم أنها الدلالة بلطف، فالضلال عدم ذلك، ويطلق على أقصى أنواعه الختم والطبع والأكنة.

والمراد من المفضوب عليهم والضالين جنساً فرّق الكفر، فالمفضوب عليهم جنس للفرق التي تهممت ذلك واستخفت بالديانة من عمد وعن تأويل بعيد جداً تحيل عليه غلبة الهوى، فهؤلاء سلكوا من الصراط الذي خط لهم مسالك غير مستقيمة فاستحقوا الغضب لأنهم أخطأوا عن غير معذرة إذ ما حملهم على الخطأ إلا إشار حظوظ الدنيا.

والضالون جنس للفرق الذين حرفوا الديانات الحق عن عمد وعن سوء فهم وكلا الفريقين مذموم معاقب لأن الخلق مأمورون باتباع سبيل الحق وبذل الجهد إلى إصابته. والخذل من مخالفة مقاصده. وإذ قد تقدم ذكر المفضوب عليهم وعلم أن الغضب عليهم لأنهم حادوا عن الصراط الذي هُودوا إليه فحرموا أنفسهم من الوصول به إلى مرضاة الله تعالى، وأن الضالين قد ضلوا الصراط، فحصل شبه الاحتباك وهو أن كلا الفريقين نال حظاً من الوصفين إلا أن تعليق كل وصف على الفريق الذي علق عليه يرشد إلى أن الموصوفين بالضالين هم دون المفضوب عليهم في الضلال فالمراد المفضوب عليهم غضباً شديداً لأن ضلالهم شنيع. فاليهود مثلاً للفريق الأول والنصارى من جملة الفريق الثاني كما ورد به الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في جامع الترمذي وحسنه. وما ورد في الأثر من تفسير المفضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى، فهو من قبيل التثليل بأشهر الفرق التي حق عليها هذان الوصفان، فقد كان العرب يعرفون اليهود في خير والنصير وبمض سكان المدينة وفي عرب اليمن. وكانوا يعرفون نصارى العرب مثل تلب وكلب وبمض قضاة، وكل أولئك بدلوا وغيروا وتكبدوا عن الصراط المستقيم الذي أرشدهم الله إليه وتفرقوا في بنيات الطرق على تفاوت في ذلك.

فاليهود تزدوا على أنبيائهم وأحبارهم غير مرة وبدلوا الشريعة عمدا فلزمهم وصفُ
 المنضوب عليهم وعُلّقَ بهم في آيات كثيرة . والتصارى ضلوا بعد الحواريين وأساءوا فهم
 معنى التقديس في عيسى عليه السلام فزعموه ابن الله على الحقيقة قال تعالى « قل يا أهل الكتاب
 لا تغفلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا
 عن سواء السبيل » . وفي وصف الصراط المستول في قوله « اهدنا الصراط » بالمستقيم إيماء
 إلى أن الإسلام واضح الحجة قويم المحجة لا يهوى أهله إلى هوة الضلالة كما قال تعالى
 « قل إني هادي ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً » وقال « وأن هذا صراطي مستقيماً
 فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » ، على تفاوت في مراتب إصابة مراد الله تعالى
 ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم « من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله
 أجر واحد » ولم يترك بيان الشريعة مجازي اشتباه بين الخلاف الذي تحيط به دائرة الإسلام
 والخلاف الذي يخرج بصاحبه عن محيط الإسلام قال تعالى « إناك على الحق المبين » .
 واختلف القرء في حركة هاء الضمير من قوله أنمت عليهم ، وقوله غير المنضوب عليهم ،
 وما ضاهاهما من كل ضمير جمع وتثنية مذكر ومؤنث للثائب وقع بعد ياء ساكنة ، فالجهور
 قرأوها بكسر الهاء تخلصاً من الثقل لأن الهاء حليز غير حصين فإذا ضمت بعد الياء فكان
 ضميتها قد وليت الكسرة أو الياء الساكنة وذلك ثقيل وهذه لغة قيس وتميم وسعد بن بكر .
 وقرأ حمزة عليهم وإليه ولديهم فقط بضم الهاء وما عداها بكسر الهاء نحو إليهما وصياصيمهم
 وهي لغة قريش والحجازيين . وقرأ يعقوب كل ضمير من هذا القبيل مما قبل الهاء فيه ياء
 ساكنة بضم الهاء .

وقد ذكرنا هذا هنا فلا نريد ذكره في أمثاله وهو مما يرجع إلى قواعد علم القراءات
 في هاء الضمير .

واختلفوا أيضاً في حركة ميم ضمير الجمع الثائب المذكور في الوصل إذا وقعت قبل متحرك
 فالجهور قرأوا « عليهم غير المنضوب عليهم » بسكون الميم وقرأ ابن كثير وأبو جعفر وقالون
 في رواية عنه بضمة مشبهة « غير المنضوب عليهم » وهي لغة ليمض العرب وعليها قول لبيد :
 * وهو فوارسها وهم حكامها * فجاء بالفتن ، وقرأ ورش بضم الميم وإشباعها إذا وقع
 بعد الميم همز دون نحو « غير المنضوب عليهم » وأجمع السكك على إسكان الميم في الوقف .

سُورَةُ الْبَقَرَةِ

كذا سُميت هذه السورةُ سورةُ البقرة في الروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وما جرى في كلام السلف، فقد ورد في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة كفتاه، وفيه من عائشة لما نزلت الآيات من آخر البقرة في الربا قرأهن رسول الله ثم قام فحرم التجارة في الحمر. ووجه تسميتها أنها ذكرت فيها قصة البقرة التي أمر الله بنى إسرائيل بذبحها لتكون آية ووصف، سوء فهمهم لذلك، وهى مما اقترنت به هذه السورة بذكره، وعندى أنها أُضيفت إلى قصة البقرة تمييزاً لها عن السور آل آلم من الحروف المقطعة لأنهم كانوا رباعياً جعلوا تلك الحروف المقطعة أسماء للسور الواقعة هى فيها وعرفوها بها نحو: طه، ويس، وص وفي الاتفاق عن المستدرک أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إنها ستام القرآن»، وستام كل شيء أعلاه وهذا ليس علماً لها ولسكنه وصف تشریف. وكذلك قول خالد بن معدان أنها فسطاط القرآن والفسطاط ما يحيط بالمسكان لإحاطتها بأحكام كثيرة.

نزلت سورة البقرة بالمدينة بالاتفاق وهى أول ما نزل في المدينة وحكى ابن حجر في شرح البخارى الاتفاق عليه، وقيل نزلت سورة المطففين قبلها بناء على أن سورة المطففين مدنية، ولا شك أن سورة البقرة فيها فرض الصيام، والصيام فرض في السنة الأولى من الهجرة، فرض فيها صوم عاشوراء ثم فرض صيام رمضان في السنة الثانية لأن النبي صلى الله عليه وسلم صام سبع رمضانات أولها رمضان من العام الثانى من الهجرة. فتكون سورة البقرة نزلت في السنة الأولى من الهجرة في أواخرها أو في الثانية. وفي البخارى من عائشة ما نزلت سورة البقرة إلا وأنا عنده (نعم النبي صلى الله عليه وسلم) وكان بناء رسول الله على عائشة في شوال من السنة الأولى للهجرة. وقيل في أول السنة الثانية، وقد روى عنها أنها مكثت عنده تسع سنين فتوفى وهى بنت ثمان عشرة سنة وبنى بها وهى بنت تسع سنين، إلا أن اشتغال سورة البقرة على أحكام الحج والعمرة وعلى أحكام القتال من المشركين في الشهر الحرام والبلد الحرام بنى بأنها استمر نزولها إلى سنة خمس وسنة ست كما سنبينه عند آية «فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى»

وقد يكون ممتدا إلى ما بعد سنة ثمان كما يقتضيه قوله « الحج أشهر معلومات - الآيات إلى قوله - لمن اتقى » . على أنه قد قيل إن قوله « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله » الآية هو آخر ما نزل من القرآن ، وقد بينا في المقدمة الثامنة أنه قد يستمر نزول السورة فتزول في أثناء مدة نزولها سورة أخرى .

وقد عدت سورة البقرة السابعة والثمانين في ترتيب نزول السور نزلت بعد سورة المطففين وقبل آل عمران .

وإذ قد كان نزول هذه السورة في أول عهد إقامة الجامعة الإسلامية واستقلال أهل الإسلام بمدینتهم كان من أول أغراض هذه السورة تصفية الجامعة الإسلامية من أن تختلط بناصر مفسدة لما أقام الله لها من الصلاح سميّاً لتكوين المدينة الفاضلة النقية من شوائب السجل والخل .

وإذ كانت أول سورة نزلت بعد الهجرة فقد عُني بها الأنصار وأكبوا على حفظها، يدل لذلك ما جاء في السيرة أنه لما انكشف السلحون يوم حُنين قال النبي صلى الله عليه وسلم للعباس « اصرُخْ يا معشرَ الأنصار يا أهل السَّمرَةِ (يعني شجرة البيعة في الحديبية) يا أهل سورة البقرة » فقال الأنصار : لبيك لبيك يا رسول الله أبشر . وفي الموطأ قال مالك إنه بلغه أن عبد الله بن عمر مكث على سورة البقرة ثمانين سنين يتعلمها ، وفي صحيح البخاري : كان نصراني أسلم فقرأ البقرة وآل عمران وكان يكتب للنبي صلى الله عليه وسلم ثم ارتد إلى آخر القصة .

وعد آيها مائتان وخمس وثمانون آية عند أهل المدد بالمدينة ومكة والشام ، وست وثمانون عند أهل المدد بالكوفة ، وسبع وثمانون عند أهل المدد بالبصرة .

مُتَوَاتِرَاتُ هَذِهِ السُّورَةِ

هذه السورة مترامية أطرافها ، وأساليبها ذات أذن . قد جمعت من وشائج أغراض السور ما كان مصداقاً لتلقيها فسطاط القرآن . فلا تستطيع إحصاء محتوياتها بحسبان ، وعلى الناظر أن يترقب تفاصيل منها فيما يأتي لنا من تفسيرها ، ولكن هذا لا يحجم بنا عن التعرض إلى لأبحاث منها ، وقد حيكت بنسج المناسبات والاعتبارات البلاغية من لُحمة محكمة في نظم الكلام ، وسدّى متين من فصاحة الكلمات .

ومعظم أغراضها ينقسم إلى قسمين : قسم يُثبت سموّ هذا الدين على ما سبقه وهو هديه وأصول تطهيره النفوس ، وقسمٌ يبين شرائع هذا الدِّين لأتباعه وإصلاح مجتمعاتهم . وكان أسلوبها أحسن ما يأتي عليه أسلوب جامع لمحاسن الأساليب الخطائية ، وأساليب الكتب التشريعية ، وأساليب التذكير والموعظة ، يتجدد بثقله نشاط السامعين بتفنن الأفاقين ، ويحضر لنا من أغراضها أنها ابتدئت بالرمز إلى تحدى العرب الماندين تحدياً إيجابياً بحروف التهجي المنتح بها رضىاً يقتضى اشتراكهم لما يرد بدمه وانتظارهم لبيان مقصده ، فأعقب بالتنويه بشأن القرآن فتحوّل الرمز ليعاء إلى بعض المقصود من ذلك الرمز له أشد وقع على نفوسهم فتبقى في انتظار ما يتحققه من صريح التمجيز الذى سيأتى بعد قوله « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » الآيات .

فمدل بهم إلى ذات جهة التنويه بفائق منق هذا الكتاب وهديه ، وتخلص إلى تصنيف الناس تجاه تلقيهم هذا الكتاب وانتفاعهم بهديه أصنافاً أربعة (وكانوا قبل الهجرة منصفين) بحسب اختلاف أحوالهم فى ذلك التلقى . وإذ قد كان أخص الأصناف انتفاعاً بهديه هم المؤمنون بالتيب القيمين الصلاة - يعنى المسلمين - بابتدى بذكرهم ، ولما كان أشد الأصناف عناداً . وحققاً صنفاً المشركين الصُّرَّاح والمُتَافِقِينَ لَفَ الفريقان لنا واجداً فقورعوا بالحجج الدائمة والبراهين الساطعة ، ثم خصص بالإطباب صنف أهل النفاق تشويهاً لنفاقهم وإعلاناً لنخائلهم ورد مطالعتهم ، ثم كان خاتمة ما قرعت به أنوفهم صريح التحدى الذى رضى إليه بدءاً تحدياً يُلجئهم إلى الاستيكانة . ويخرجون السنتهم من التطاول والإيابة ، ويلقى فى قرارات أنفسهم مفلة الهزيمة وصدق الرسول الذى تُعداهم ، فكان ذلك من زد

الْمَجْزُ عَلَى الصَّدْرِ فَاتَمَّعَ الْجِبَالُ لِدَعْوَةِ النُّصَفَيْنِ إِلَى عِبَادَةِ الرَّبِّ الْحَقِّ الَّذِي خَلَقَهُمْ وَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، وَأَنْتُمْ عَلَيْهِمْ بِمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا . وَتَخَلَّصَ إِلَى صِفَةِ بَدَءِ خَلْقِ الْإِنْسَانِ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَذَكُّيرًا لَهُمْ بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ قَبْلَ أَنْ تَوْجِدَ أَسْنَانَهُمُ الَّتِي يَزْعُمُونَهَا مِنْ صَالِحِي قَوْمِ نُوحٍ وَمِنْ بَعْدِهِمْ ، وَمِنَ الْوَعْدِ عَلَى النَّوْعِ بِتَفْصِيلِ أَصْلِهِمْ عَلَى مَخْلُوقَاتِ هَذَا الْعَالَمِ ، وَبِغِيَرَتِهِ يَعْلَمُ مَا لَمْ يَعْلَمْ أَهْلُ الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَكَيْفَ نَشَأَتِ عِدَاوَةُ الشَّيْطَانِ لَهُ وَلِنَسْلِهِ ، تَهْيِئَةُ قُوسِ السَّامِئِينَ لِاتِّهَامِ شَهَوَاتِهَا وَلِحَاسِبَتِهَا عَلَى دَعْوَاتِهَا . فَهَذِهِ الْمَنَةُ الَّتِي شَمِلَتْ كُلَّ الْأَصْنَافِ الْأَرْبَعَةِ الْمُتَقَدِّمِ ذِكْرُهَا كَانَتْ مُنَاسِبَةً لِلتَّخَلُّصِ إِلَى مَنَةِ فَطَمَنِي تَخَصُّصِ الْفَرِيقِ الرَّابِعِ وَهُوَ أَهْلُ الْكِتَابِ الَّذِينَ هُمْ أَشَدُّ النَّاسِ مَقَاوِمَةً لِهَدْيِ الْقُرْآنِ ، وَأَعْدُوُ الْفِرْقِ قَوْلًا فِي عَامَةِ الْغُرَبِ لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ يَوْمَئِذٍ هُمْ أَهْلُ الْعِلْمِ وَمُظَلَّةٌ اقْتَدَاءَ الْعَامَةِ لَهُمْ مِنْ قَوْلِهِ « يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ كُورُوا نَعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِوَعْدِي » الْآيَاتِ ، فَأَطْغَبَ فِي تَذَكُّيرِهِمْ بِنِعْمِ اللَّهِ وَأَيَّامِهِ لَهُمْ ، وَوَصَفَ مَا لَا قُوَّةَ بِهِ نِعْمَةِ الْجَلَّةِ مِنَ الْإِنْخِرَافِ عَنِ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ انْخِرَافًا بَلَغَ بِهِمْ حَدَّ الْكُفْرِ وَذَلِكَ جَامِعٌ لِنِجَاسَةِ تَكْوِينِ أُمَّةِ إِسْرَائِيلَ وَجَامِعَتِهِمْ فِي عَهْدِ مُوسَى ، ثُمَّ مَا كَانَ مِنْ أُمَّةٍ أَحَدَانَهُمْ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ قَعُوا مُوسَى إِلَى أَنْ تَلَقَّوْا دَعْوَةَ الْإِسْلَامِ بِاتِّلَاسِدِ الْمَدَاوَةِ حَتَّى عَلَى الْمَلِكِ جَبْرِيلَ ، وَبَيَانِ أَخْطَائِهِمْ ، لِأَنَّ ذَلِكَ يَلْقَى فِي النَّفُوسِ شُكَاكِي تَأْهِلِهِمْ لِلْإِقْتِدَاءِ بِهِمْ . وَذَكَرَ مِنْ ذَلِكَ نَمُودَجًا مِنْ أَخْلَاقِهِمْ مِنْ تَعَلُّقِ الْحَيَاةِ « وَلِتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ » وَعِمَالَةِ الْعَمَلِ بِالْسَّحَرِ « وَاتَّبِعُوا مَا تَكَلَّمُوا الشَّيَاطِينُ الْخُ » وَأَذَى النَّبِيِّ بِعُوجِهِ الْكَلَامِ (لَا تَقُولُوا رَاعِنَا) .

ثُمَّ قُرْنُ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالْمُشْرِكُونَ فِي قُرْنِ حَسَدِهِمُ الْمُسْلِمِينَ وَالسُّخْطِ عَلَى الشَّرِيعَةِ الْجَدِيدَةِ « مَا يَبُوءُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا لِلْمُشْرِكِينَ - إِلَى قَوْلِهِ - وَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) ، ثُمَّ مَا أُثِيرَ مِنَ الْخِلَافِ بَيْنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَإِدْمَاعِ كُلِّ فَرِيقٍ أَنَّهُ هُوَ الْحَقُّ « وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ - إِلَى - يَخْتَلِفُونَ » ثُمَّ خُصَّ الْمُشْرِكُونَ بِأَنَّهُمْ أَظْلَمُ هَؤُلَاءِ الْأَصْنَافِ الثَّلَاثَةِ لِأَنَّهُمْ مَنَعُوا الْمُسْلِمِينَ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَسَمِعُوا بِذَلِكَ فِي خِرَابِهِ وَأَنَّهُمْ تَشَابَهُوا فِي ذَلِكَ هُمُ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى وَاتَّحَدُوا فِي كَرَاهِيَةِ الْإِسْلَامِ .

وَاتَّكَلَّ بِهَذِهِ الْمُنَاسِبَةِ إِلَى فُضَائِلِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، وَبِأَيِّهِ ، وَدَعْوَتِهِ لِتَرْبِيَةِ الْهَدْيِ ،

والاحتراز عن إجابتهما في الدين كفروا منهم ، وأن الإسلام على أساس ملة إبراهيم وهو التوحيد ، وأن اليهودية والنصرانية ليستا ملة إبراهيم ، وأن من ذلك الرجوع إلى استقبال الكعبة ادخره الله للمسلمين آية على أن الإسلام هو القائم على أساس الحنيفية ، وذكر شمائر الله بمكة ، وإبكات أهل الكتاب في طعنهم على تحويل القبلة ، وأن العناية بتزكية النفوس أجدر من العناية باستقبال الجهات « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والنرب » . وذكروا بنسخ الشرائع لصالح الأمم وأنه لا بدع في نسخ شريعة التوراة أو الإنجيل بما هو خير منهما .

ثم عاد إلى محاجة المشركين بالاستدلال بآثار صنعة الله « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك إلخ » ، ومحاجة المشركين في يوم يقرأون فيه من قانتهم ، وإبطال مزاعم دين الفريقين في محرمات من الأكل « يأبها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » ، وقد كل ذلك بذكر صنف من الناس قليل وهم المشركون الذين لم يظهروا الإسلام ولكنهم أظهروا مودة المسلمين « ومن الناس من يمجيبك قوله في الحياة الدنيا » . ولما قضى حق ذلك كله بأبدع بيان وأوضح برهان ، انتقل إلى قسم تشريعات الإسلام إجمالاً بقوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والنرب » ، ثم تفصيلاً : القصاص ، الوصية ، الصيام ، الاعتكاف ، الحج ، الجهاد ، ونظام المعاشرة والمائلة ، المعاملات المالية ، والإتفاق في سبيل الله ، والصدقات ، والمسكرات ، واليتامى ، والموارث ، والبيوع والربا ، والديون ، والإشهاد ، والزهن ، والنكاح ، وأحكام النساء ، والمدة ، والطلاق ، والرضاع ، والنفقات ، والأيمان .

وختمت السورة بالدعاء المتضمن لخصائص الشريعة الإسلامية وذلك من جوامع الكلم فكان هذا الختام تذييلاً وفذلك « لله ما في السموات وما في الأرض وإن تبدو ما في أنفسكم أو تحفوه » الآيات .

وكانت في خلال ذلك كله أغراض شتى سبقت في مرض الاستطراد في متفرق المناسبات تجديداً لنشاط القارئ والسامع ، كما يسفر وجه الشمس إثر زول النيوث الهوامع ، وتخرج بواذر الزهر عقب العود القوارع ، من تجسيد الله وصفاته « الله لا إله إلا هو » ورحمته وسماحة الإسلام ، وضرب أمثال « أو كصيب » واستحضار نظائر « وإن من الحجارة »

« ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » وعلم وحكمة ، ومعاني الإيمان والإسلام ، وثبتت المسلمين « يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر » والكمالات الأصلية ، والمزايا التحصيلية ، وأخذ الأعمال والمعاني من حقائقها وفوائدها لا من هيئاتها ، وعدم الاعتداد بالمصطلحات إذا لم تترجم إلى غايات « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » « ليس البر أن توفوا وجوهكم » « وإخراج أهله منه أكبر عند الله » والنظر والاستدلال ، ونظام الحاجة ، وأخبار الأمم الماضية ، والرسل وتفاضلهم ، واختلاف الشرائع .

﴿ أَلَمْ ﴾

تخبر القسرون في عمل هاته الحروف الواقعة في أول هاته السور ، وفي فواتح سور أخرى عدة جميعها تسع وعشرون سورة ومعظمها في السور المسكية ، وكان بعضها في ثاني سورة نزلت وهي « ن والقلم » ، وأُخِلِّقَ بها أن تكون مثار حيرة ومصدر أقوال متعددة وأبحاث كثيرة ، ومجموع ما وقع من حروف الهجاء أوائل السور أربعة عشر حرفا وهي نصف حروف الهجاء وأكثر السور التي وقعت فيها هذه الحروف : السور المسكية عدا البقرة وآل عمران ، والحروف الواقعة في السور هي - ا ، ح ، ز ، س ، ص ، ط ، ع ، ق ، ك ، ل ، م ، ن ، ه ، ي ، بعضها تكرر في سور وبعضها لم يتكرر وهي من القرآن لا محالة ومن التشابه في تأويلها .

ولا خلاف أن هاته الفواتح حين ينطق بها القارئ أسماء الحروف الهجائية التي يُنطق في الكلام بمسمياتها وأن مسمياتها الأصوات المكينة بكيفيات خاصة تحصل في مخارج الحروف وتلك إما يقول القارئ « أَلِفَ لَامَ مِيمَ » مثلا ولا يقول (أَلَمْ) . وإعنا كتبوها في المصاحف بصور الحروف التي تهجى بها في الكلام التي يقوم رسم شكلها مقام المنطوق به في الكلام ولم يكتبوها بدوَالٍ ما يقرأونها به في القرآن لأن المقصود التهجي بها وحروف التهجي تكتب بصورها لا بأسمائها . وقيل لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليه وهذا أولى إنه لأشمل للأقوال الندرجة تحتها ، وإلى هنا خلص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة وهي كونها تلك الحروف لتبكت الماندين وتسجيلا لعجزهم عن المعارضة ، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها ، أو كونها أقساما أقسم بها لتشريف قدر الكتابة ، وتبنيه العرب الأميين إلى

فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية، وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها، فإن الأقوال الثاني والسابع والثامن والثاني عشر والخامس عشر والسادس عشر يطلبنا أن هذه الحروف لو كانت مقتضبة من أسماء أو كلمات لكان حق أن ينطق بمسمياتها بأسمائها؛ لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليها، وهذا أولى لأنه أشمل للأقوال.

وعرفت اسميتها من دليلين: أحدهما امتوار أحوال الأسماء عليها مثل التعريف حين تقول: ألف، والباء، ومثل الجمع حين تقول الجليات، وحين الوصف حين تقول ألف ممدودة والثاني ما حكاه سيويه في كتابه: قال الخليل يوما وسأل أصحابه كيف تلفظون بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل تقول كاف. باء. فقال إنما جئتم بالامم ولم تلفظوا بالحرف وقال أقول كه، وبه (يعني بهاء وقعت في آخر النطق به ليمتد عليها اللسان عند النطق إذا بقيت على حرف واحد لا يظهر في النطق به مفردا).

والذي يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخله وتوحيد متشاكله يؤول إلى واحد وعشرين قولاً ولشدة خفاء المراد من هذه الحروف لم أر بدا من استقصاء الأقوال على أننا نضبط انتشارها بتبويبها إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول يرجع إلى أنها رموز اقتضت من كَلَم أو جمل، فكانت أسراراً يفتح غلقها مفاتيح أهل المعرفة ويندرج تحت هذا النوع ثمانية أقوال: الأول أنها علم استأثر «الله تعالى» به ونسب هذا إلى الخلفاء الأربعة في روايات ضعيفة ولعلمهم يثبتون إطلاع الله على المقصود منها رسوله صلى الله عليه وسلم وقاله الشعبي وسفيان. والثاني أنها حروف مقتضبة من أسماء وصفات لله تعالى المفتحة بحروف مماثلة لهذه الحروف المقطعة رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس، وقاله محمد بن القرظي أو الربيع ابن أنس «قالتم» مثلاً. الألف إشارة إلى أحد أو أول أو أزل، واللام إلى لطيف، واليم إلى ملك أو مجيد، ونحو ذلك، وعلى هذا يحتاج في بيانها إلى توقيف وأنى لهم به، الثالث أنها رموز لأسماء الله تعالى وأسماء الرسول عليه السلام والملائكة «قالتم» مثلاً، الألف من الله، واللام من جبريل، واليم من محمد، قاله الضحاك، ولا بد من توقيف في كل فاقحة منها، ولعلنا سننبه على ذلك في مواضعه، الرابع جزم الشيخ محيي الدين في الباب الثامن والتسعين والمائة في الفصل ٢٧ منه من كتابة الفتوحات أن هاته الحروف المقطعة في أوائل

السور أسماء للملائكة وأنها إذا تليت كانت كالنداء للملائكة فتصفي أصحاب تلك الأسماء إلى ما يقوله التالي بعد النطق بها ، فيقولون صدقت إن كان ما بعدها خيراً ، ويقولون هذا مؤمن حقائق حق وأخبر بحق فيستغفرون له ، وهذا لم يقله غيره وهو دهمي . الخامس أنها رموز كلها لأسماء النبي صلى الله عليه وسلم وأوصافه خاصة قاله الشيخ محمد بن صالح المروف بابن ملوك التنويسي^(١) في رسالة له قال إن كل حرف من حروف الهجاء في فوائج السور مكى به عن طائفة من أسبائه الكريمة وأوصافه الخاصة ، فالألف مكى به من جملة أسبائه المفتحة بالآلف كأحمد وأبي القاسم ، واللام مكى به عن صفاته مثل لب الوجود ، واليم مكى به عن محمد ونحوه مثل مبشر ومندر ، فكلها منادى بحرف نداء مقدر بدليل ظهور ذلك الحرف في يس . ولم يَمَزُ هذا القول إلى أحد ، وعلق على هذه الرسالة تلميذه شيخ الإسلام محمد معاوية تليفه أكثر فيها من التعداد ، وليست مما ينتلج لمباحثه الفؤاد (وهي وأصلها موجودة بمخرقة جامع الزيتونة بونس عدد ٥١٤) ورُدُّ هذا القول حذف حرف النداء وما قاله من ظهوره في يس مبنى على قول من قال إن يس بمعنى يا سيد وهو ضئيف ؛ لأن الياء فيه حرف من حروف الهجاء ولأن الشيخ نفسه عد يس بعد ذلك من الحروف الدالة على الأسماء مدلولاً لنحو الياء من « كهمص » القول السادس أنها رموز لمدة دوام هذه الأمة بحساب الجمل^(٢) قاله أبو المالية أخذاً بقصة رواها ابن إسحاق عن جابر بن عبد الله بن وثاب قال : « جاء أبو ياسر بن أخطب وخي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوا رسول الله عن ألم وقالوا هذا أجل هذه الأمة من السنين إحدى وسبعون سنة فضحك رسول الله وقال لهم ص وآلم فقالوا اختبنا علينا الأمر فلا ندري أبالقليل نأخذ أم بالكثير » اهـ . وليس في جواب رسول الله أيام بعدة حروف أخرى من هذه الحروف المتقطعة في أوائل السور تقريراً لاعتبارها رموزاً لأعداد مدة هذه الأمة ، وإنما أراد إبطال ما فهموه بإبطال أن يكون مفيداً لزعمهم على نحو

(١) كان من الزهاد والمرين درس علوماً كثيرة وبخاصة الفرائض والحساب وله شرحان على الدرر البيضاء تولى في تونس .

(٢) حساب الجمل بضم الجيم وتشديد اليم للفتوحة هو جعل أعداد لكل حرف من حروف الحجب من آحاد وعشرات ومئات وآلف واحد ، فإذا أريد خط رقم حسابي وضع الحرف عوضاً عن الرقم وقد كان هذا الاصطلاح قديماً ووسمت به عدة أئاميد من كتاب داود واشتهر ترقيم التاريخ به عند الرومان ولعله قل إلى العرب منهم أو من اليهود .

الطريقة السهلة بالنقص في الجدل ومرجئها إلى المنع والمانع لا منذهب له . وأما ضحك سلى الله عليه وسلم فهو تعجب من جهلهم . التول السابغ أنها رموز كل حرف رمز إلى كلمة فتصحو (آلَمْ) أنا الله أعلم ، و (المر) أنا الله أرى ، و (المر) أنا الله أعلم وأنفصل . رواه أبو الضحى عن ابن عباس ، ويوهنه أنه لا ضابط له لأنه أخذ مرة بمقابلة الحرف بحرف أول الكلمة ، ومرة بمقابلته بحرف وسط الكلمة أو آخرها . ونظروا بأن العرب قد تتكلم بالحروف المقطعة بدلا من كلمات تتألف من تلك الحروف نظما ونثرا ، من ذلك قول زهير :

بالخير خيرات وإن شرُّنا ولا أريد الشر إلا أن نأنا

أراد وإن شر فشر وأراد إلا أن نأنا ، فأتى بحرف من كل جملة . وقال الآخر (قرطبي) :

نادام ألا الجوا إلا نأنا قالوا جميعاً كلهم ألا نأنا

أراد بالحرف الأول ألا تركبون ، وبالثاني الأفاركبوا . وقال الوليد بن المغيرة عامل عثمان

يخطب عدى بن حاتم :

قلت لما قفى لنا قالت قاف لا تحسبني قد نسيت الإيخاف^(١)

أراد قالت وقتت . وفي الحديث : «من أمان على قتل مسلم بشرط كلمة» قال شقيق : هو أن يقول أتى مكان اقتل . وفي الحديث أيضا : «كنى بالسيف شأ» ، أى شاهدا^(٢) . وفي كامل المبرد من قصيدة لملى بن عيسى القمي وهو مولد :

ولبس المجاجة والخافقا تترك النأنا برؤوس الأسل

أى ترك النأنا . وفي «تلع» من صحاح الجوهري قال لبيد :

دَرَسَ النأنا بمتالع فأبان فتقدمت بالحبس فالسويان

أراد درس المنازل . وقال علقمة الفحل (خصائص ص ٨٢) :

كأن إبريقهم ظبي على شرف مقدم بسبأ الكتان ملثوم

أزاد بسبأ الكتان . وقال الراجز :

(١) يوجد في أكثر الكتب قلت لما قفى فقالت قاف ، وهو مشتعل على زحاف ثقيل . وفي بعض نسخ الياضوى فقالت لي وهي مصححة ، وفي الخصائص لابن جني : قلت لما قفى لنا قالت قاف ، وبعد هذا البيت :

والنشوات من متقى صاف وعزف قيثاب علينا عزاف

(٢) هو حديث سعد بن عباد «كنى بالسيف شاهدا» أخرجه ابن ماجة .

حين ألفت بقاء بركها واستمر القتل في عبد الأشل
أى عبد الأشهل . وقول أبى دؤاد :

يدين حنبل حائر لجنوبها فكأنما تُدكي سناكبها الحبا
أراد الجبابرة . وقال الأخطل :

أمتست منهاها بأرض ما ييلنها بصاحب الهم إلا الجسرة الأجد
أراد منازلها . ووقع (طراز المجالس - المجلس)^(١) للتأخير من هذا كثير مع التورية
كقول ابن مكانس :

لم أنس بدرا زارنى ليلة مستوفزا مطلما للخطر
فلم يتم إلا بمقدار ما قلت له أهلا وسهلا ومر

أراد بعض كلمة مرحبا وقد أكرت من شواهد توسعة في مواقع هذا الاستعمال
الغريب ولست أرشد بذلك تصحيح حمل حروف فواتح السور على ذلك لأنه لا يحسن
تخريج القرآن عليه وليس معها ما يشير إليه مع التورية بجمل مر من المرور .

القول الثامن أنها إشارات إلى أحوال من تركية القلب، وجعلها في الفتوحات في الباب
الثاني إيماء إلى شعب الإيمان، وحاصله أن جملة الحروف الواقعة في أوائل سور القرآن على
تكرار الحروف ثمانية وسبعون حرفا والثمانية هنا هي حقيقة البضع حصل له ذلك بالكشف
فيكون عدد الحروف ثمانية وسبعين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «الإيمان بضع
وسبعون شعبة» فهذه الحروف هي شعب الإيمان، ولا يكمل لأحد أسرار الإيمان حتى يعلم
حقائق هذه الحروف في سورها . وكيف يزعم زاعم أنها واردة في معان غير معروفة مع
ثبوت تلقى السامعين لها بالتسليم من مؤمن ومعايد، ولولا أنهم فهموا منها معنى معروفا دلت
عليه القرائن لسأل السائلون وتورك الماندون . قال القاضي أبو بكر بن العربي «لولا أن
العرب كانوا يعرفون لها مدلولاً متداولاً بينهم لكانوا أول من أنكر ذلك على النبي صلى
الله عليه وسلم بل تلا عليهم (حم فصلت وص) وغيرها فلم ينكروا ذلك مع تشوفهم إلى عثرة
وحرصهم على زلة» قلت وقد سألتها عن أوضح من هذا فقالوا وما الرحمان، وأما ما استشهدوا

(١) نسب إليه المبرد في السكامل ص ٢٤٥ . وسيبويه في كتابه ص ٥٧ جزء ٢ وتبعها المفسرون .

به من بيت زهير وغيره فهو من نوادر كلام العرب، ومما أخرج مخرج الألفاظ والتلميح وذلك لا يناسب مقام الكتاب المجيد .

النوع الثاني يجمع الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف وضعت بتلك الهيئات أسماء أو أفعالاً وفيه من الأقوال أربعة .

التاسع في عداد الأقوال في أولها لجماعة من العلماء والتكلمين واختاره الفخر أنها أسماء للسور التي وقعت فيها ، قاله زيد بن أسلم ونسب لسيبويه في كتابه باب أسماء السور من أبواب مالا ينصرف أو للتخيل ونسبه صاحب الكشف للأكثر ويمضه وقوع هاته الحروف في أوائل السور فتكون هاته الحروف قد جعلت أسماء بالعلامة على تلك السور، وسميت بها كما تقول الكرامة بـ والزمة ج ونظيره التفال بما سميت العرب بأسماء الحروف كما سموا لآم الطائي والد حارثة ، وسموا الذهب عَيْنٌ ، والسحاب عَيْنٌ ، والحوت نُونٌ ، والجبل قاف ، وأقول : وحاء قبيلة من مذحج ، وقال شرح بن أوفى العنسي أو العنسي :

يذكرني حَامِمْ والرمحُ شاجرٌ فَهَلَّا تَسْلَحُ حَامِمْ قبل التقدّم^(١)

يريد حمّ عسقّ التي فيها « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى » .

ويبعد هذا القول بدأ ما إن الشأن أن يكون الاسم غير داخل في المسمى وقد وجدنا هذه الحروف مقروءة مع السور بإجماع المسلمين، على أنه يردّه اتحاد هذه الحروف في عدة سور مثل آلم وآلّ وآلّ وحّم . وأنه لم توضع أسماء السور الأخرى في أوائلها .

القول المأثور وقال جماعة إنها أسماء للقرآن اصطلاح عليها قاله الكلبي والسدي وقناة . ويظهر أنه قد وقع بعد بعضها مالا يناسبها لو كانت أسماء للقرآن، نحو آلم غلبت أروم، وآلمّ أحسب الناس .

القول الحادي عشر أن كل حروف مركبة منها هي اسم من أسماء الله روي عن علي أنه كان يقول يا كهمص يا حمّ عسقّ وسكت عن الحروف المفردة فيرجع بها إلى ما يناسبها أن تندرج تحته من الأقوال ويظهر عدم الارتباط بين بعضها وبين ما بعده لأن يكون

(١) الضمير في يذكرني راجع لحمد بن طلحة السجاد بن عبيد الله القرشي بن مئمة بن كعب، وأراد بحم سورة الشورى لأن فيها « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى » فكانت دالة على قرابة النبي صلى الله عليه وسلم لقرشي الذين منهم محمد السجاد .

خبراً أو نحوه عن اسم الله مثل آلم ذلك الكتاب ، وآلمصّ كتاب أزل إليك .
 الثاني عشر. قال الماوردي هي أفعال فإن حروف البهيّ كتاب فعل آلم بمعنى نزل فالراد
 آلم ذلك الكتاب أي نزل عليكم ، ويطلق كلامه أنها لا تقرأ بصيغ الأفعال على أن هذا
 لا يتأتى في جميعها نحو كهيمصّ وآلمصّ وآلر ولولا غرابة هذا القول لكان حرياً
 بالإعراض عنه .

النوع الثالث تندرج فيه الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف حروف هجاء مقصودة
 بأسمائها لأغراض داعية لذلك وفيه من الأقوال :

القول الثالث عشر أن هاته الحروف أقسم الله تعالى بها كما أقسم بالقلم تنويعاً بها لأن
 مسمياتها تألفت منها أسماء الله تعالى وأصول التخطاطب والمعلوم قاله الأخفش ، وقد وهن هذا
 القول بأنها لو كانت مقسماً بها لذكر حرف القسم إذ لا يحذف إلا مع اسم الجلالة عند
 البصريين وبأنها قد ورد بعدها في بعض المواضع قسم نحو « ن والقلم » و« حم والكتاب المبين »
 قال صاحب الكشف : وقد استكبروا الجمع بين قسمين على مقسم واحد حتى قال الخليل
 في قوله تعالى « والليل إذا يشئ والنهار إذا يجئ » أن الواو الثانية هي التي تضم الأسماء
 للأسماء أي واو المطف ، والجواب عن هذا أن اختصاص الحذف باسم الجلالة يختلف فيه
 وأن كراهية جمع قسمين تندفع بجعل الواو التالية لهاته الفوائج واو المطف على أنهم قد جمعوا
 بين قسمين ، قال النابغة :

واقه واقه لنيمم الفقى آل حارث لا النكس ولا الخامل

القول الرابع عشر أنها سبقت مساق التهجى مسرودة على نمط التمديد في التهجى
 تبيكيتاً للمشركين وإيقاظاً لنظرم في أن هذا الكتاب المتوا عليهم وقد تحداوا بالإتيان بسورة
 مثله هو كلام مؤلف من عين حروف كلامهم كأنه يفريهم بمحاولة الممارسة ويستأنس لأنفسهم
 بالشروع في ذلك تهجى الحروف ومعالجة النطق تمريناً بهم بمعاملتهم معاملة من لم يعرف
 تقاطيع اللغة . فيلقنها كهجى الصينيان في أول تعلمهم بالكتاب حتى يكون عجزهم عن المعارضة
 بمد هذه المحاولة مجزاً لا ممتدة لهم فيه ، وقد ذهب إلى هذا القول المبرد وقطرب والفراء ، قال في
 الكشف وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزلة ، وقلت وهو الذى ينتخاره وتظهر المناسبة
 لوقوعها في فوائج السور أن كل سورة مقصودة بالإعجاز لأن الله تعالى يقول « فاتوا بسورة من مثله »

فناسب افتتاح ما به الإعجاز بالتمهيد لمحاولته ويؤيد هذا القول أن التهجى ظاهر في هذا المقصد
 فلذلك لم يسألوا عنه لظهور أمره وأن التهجى معروف عندهم للتعليم فإذا ذكرت حروف الهجاء
 على تلك الكيفية المعهودة في التسليم في مقام غير صالح للتعليم عرف السامعون أنهم هواملا
 معاملة المتعلم لأن حالهم كحاله في المعجز عن الإتيان بكلام بليغ، ويمضد هذا الوجه تمقيب هاته
 الحروف في غالب المواقع يذكر القرآن وتنزيله أو كتابته إلا في كهيمص وآلم، أحسب الناس، وآلم
 غلبت الروم ووجه تخصيص بعض تلك الحروف بالتهجى دون بعض، وتكرير بعضها لأمر لا نعلمه
 ولله لمرعاة فصاحة الكلام، ويؤيده أن معظم مواقع هذه الحروف في أوائل السور المكية
 عدا البقرة على قول من جملوها كلها مدنية وآل عمران، ولعل ذلك لأنهما زلتا بقرب عهد
 الهجرة من مكة وأن قصد التجدى في القرآن النازل بمكة قصد أولى، ويؤيده أيضا الحروف
 التي أسأوها مخومة بألف ممدودة مثل الياء والماء والراء والطاء والحاء قرئت فواتح السور
 مقصودة على الطريقة التي تهجى بها للصبيان في الكتاب طلبا للتخفة كما سيأتي قريبا في
 آخر هذا البحث من تفسير آلم .

القول الخامس عشر أنها تعلم للحروف المقطعة حتى إذا وردت عليهم بعد ذلك مؤلفة
 كانوا قد علموها كما يتعلم الصبيان الحروف المقطعة ، ثم يتعلمونها مركبة قاله عبد العزيز
 ابن يحيى، بمعنى إذ لم يكن فيهم من يحسن الكتابة إلا بعض المدن كأهل الحيرة وبعض طي
 وبعض قريش وكثافة من أهل مكة ، ولقد تقلبت أحوال العرب في القراءة والكتابة تقلبات
 متنوعة في المصور المختلفة ، فكانوا يادى الأمر أهل كتابة لأنهم تزحوا إلى البلاد
 العربية من العراق بعد تبليبل الألسن ، والعراق مهد القراءة والكتابة وقد أثبت التاريخ أن
 ضئيم بن إرم أول من علم العرب الكتابة ووضع حروف المعجم التسعة والعشرين ، ثم إن
 العرب لما بادوا (أى سكنوا البادية) تناست التباثل البادية بطول الزمان القراءة والكتابة،
 وشغلهم حلهم عن تلقى مبادئ العلوم ، فبقيت الكتابة في الحواضر كحواضر اليمن والحجاز،
 ثم لما تفرقوا بعد سيل العرم تقلوا الكتابة إلى المواطن التي تزولها فكانت طي بنجد
 يعرفون القراءة والكتابة ، وهم الفرقة الوحيدة من الصحابيين ببلاد نجد ولتلك يقول أهل
 الحجاز ومجد إن الذين وضعوا الكتابة ثلاثة نفر من بني بولان من طي يريدون من الوضع
 أنهم علموها للعدنانيين بنجد ، وكان أهل الحيرة يعلمون الكتابة فالعرب بالحجاز تزعم

أن الخط تملوه من أهل الأنبار والحيرة ، وقصة التمس في كتب الأدب تذكرنا بذلك إذ كان الذي قرأ له الصحيفة غلام من أقبيلة الحيرة . ولقد كان الأوس والخزرج مع أنهم من نازحة القحطانيين ، قد تناسوا الكتابة إذ كانوا أهل زرع وفروسية وحروب ، فقد ورد في السير أنه لم يكن أحد من الأنصار يحسن الكتابة بالمدينة وكان في أمره المشركين يوم بدر من يحسن ذلك فكان من لا مال له من الأسرى يقتدى بأن يعلم عشرة من غلمان أهل المدينة الكتابة فتعلم زيد بن ثابت في جماعة ، وكانت الشفاء بنت عبد الله القرشية تحسن الكتابة وهي علمتها لحفصة أم المؤمنين . ويوجد في أساطير العرب ما يقتضى أن أهل الحجاز تعلموا الكتابة من أهل مدين في جوارهم فقد ذكروا قصة وهي أن الحنضل ابن جندل من أهل مدين وكان ملكا كان له ستة أبناء وهم : أبجد ، وهوز ، وحطى ، ولكن ، وسفص ، وقرشت . فجعل أبناءه ملوكا على بلاد مدين وما حولها فجعل أبجد بمكة وجعل هوزا وحطيا بالطائف ومجد ، وجعل الثلاثة الباقين بمدين ، وأن كلنا كان في زمن شبيب وهو من الذين أخذهم عذاب يوم الظلة^(١) قالوا فكانت حروف الهجاء أسماء هؤلاء الملوك ثم ألحقوا بها ثمخذ وضمف فهذا يقتضى أن القصة مصنوعة لتلقين الأطفال حروف المعجم بطريقة سهلة تناسب عقولهم وتقتضى أن حروف ثمخذ وضمف لم تكن في معجم أهل مدين فألحقها أهل الحجاز ، وحقا إنها من الحروف غير الكثيرة الاستعمال ولا الموجودة في كل اللغات إلا أن هذا القول يبعده عدم وجود جميع الحروف في فوائج السور بل الموجود نصفها كما سيأتى بيانه من كلام الكشف .

القول السادس عشر أنها حروف قصد منها تنبيه السامع مثل النداء المقصود به التنبيه في قولك بأقنى لإيقاظ ذهن السامع قاله ثعلب والأخفش وأبو عبيدة ، قال ابن عطية كما يقول في إنشاده أشهر القصائد لا وبلا ، قال الفخر في تفسير سورة العنكبوت : إن الحكيم إذا

(١) الظلة : السحابة وقد أصابهم سواعق فذكروا أن حارقة ابنة كلبن قالت ترضى أباهما :

كلبن حدم رككى	هلك وسط الهله
سيده القوم أماء ال	حذف نارا وسط ظله
كونت نارا وأضحت	دار قومي مضحله

ومسحة التوليد ظاهرة على هاته الأبيات .

خاطب من يكون محل النغلة أو مشغول البال يُقدِّم على الكلام المقصود شيئاً ليلفت المخاطب إليه بسبب ذلك المقدم ثم يشرع في المقصود فقد يكون ذلك المقدم كلاماً مثل النداء وحروف الاستفتاح ، وقد يكون المقدم صوتاً كمن يصفق ليُقبل عليه السامع فاختار الحكيم للتنبيه حروفاً من حروف التهجي لتكون دلالتها على قصد التنبيه متعينة إذ ليس لها مفهوم فتتمحض للتنبيه على غرض مهم .

القول السابع عشر أنها إيجاز بالفعل وهو أن النبي الأُمي الذي لم يقرأ قد نطق بأصول القراءة كما ينطق بها مهرة الكتابة فيكون النطق بها معجزة وهذا بين البطلان لأن الأُمي لا يسر عليه النطق بالحروف .

القول الثامن عشر أن الكفار كانوا يُعرضون عن سماع القرآن فقالوا « لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه » فأوردت لهم هذه الحروف ليقبلوا على طلب فهم المراد منها فيقع إليهم ما يتلوهوا بلا قصد ، قاله قطرب وهو قريب من القول السادس عشر .

القول التاسع عشر أنها علامة لأهل الكتاب وعدوا بها من قبل أنبيائهم أن القرآن يفتح بحروف مقطعة .

القول العشرون قال التبريزي علم الله أن قوماً سيقولون بقدم القرآن فأراهم أنه مؤلف من حروف كحروف الكلام ، وهذا وهم لأن تأليف الكلام من أصوات الكلمات أشد دلالة على حدوده من دلالة الحروف المقطعة لقلة أصواتها .

القول الحادي والعشرون روى عن ابن عباس أنها نزلت على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو يرجع إلى القول الأول أو الثاني . هذا جماع الأقوال ، ولا شك أن قراءة كافة المسلمين بإيها بأسماء حروف الهجاء مثل ألف . لام . ميم . دون أن يقرأوا ألهم وأن رسمها في الخط بصورة الحروف يزيغ جميع أقوال النوع الأول ويبين الاختصار على النوعين الثاني والثالث في الجملة ، على أن ما يندرج تحت ذينك النوعين متفاوت في درجات القبول ، فإن الأقوال الثاني ، والسابع ، والثامن ، والثاني عشر ، والخامس عشر ، والسادس عشر ، يبطلها أن هذه الحروف لو كانت مقتضبة من أسماء أو كلمات لكان الحق أن ينطق بجسمياتها لا بأسمائها . فإذا تبين هذان النوعان وأسقطنا ما كان من الأقوال الندرجة تحتهما وإيهاً ، خلص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة : وهي كون تلك الحروف لتبكيك الماندين وتسجيلا

لنجزم من المعارضة ، أو كونها أسئلة للسور الواقعة هي فيها ، أو كونها أقساما أقسم بها لتشريف قدر الكتابة وتبني العرب الأميين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية . وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها .

قال في الكشف : ما ورد في هذه الفوائج من أسماء الحروف هو نصف أسامي حروف المعجم إذ هي أربعة عشر وهي : الألف ، واللام ، والميم ، والصاد ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والطاء ، والسين ، والحاء ، والقاف ، والتون ، في تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم ، وهذه الأربعة عشر مشتملة على أنصاف أجناس صفات الحروف ففيها من المهموسة نصفها : الصاد ، والكاف ، والهاء ، والسين ، والحاء ، ومن المجهورة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والعين ، والطاء ، والقاف ، والياء ، والتون ، ومن الشديدة نصفها : الألف ، والكاف ، والطاء ، والقاف ، ومن الرخوة نصفها : اللام ، والميم ، والراء ، والصاد ، والهاء ، والعين ، والسين ، والحاء ، والياء ، والتون . ومن المُطَبَّقة نصفها : الصاد ، والطاء . ومن المفتحة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والعين ، والسين ، والقاف ، والياء ، والتون . ومن المستغلة نصفها : القاف ، والصاد ، والطاء . ومن المستغلة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والسين ، والحاء ، والتون . ومن حروف القلقلة نصفها : القاف ، والطاء .

ثم إن الحروف التي أئني ذكرها مكثورة بالمد كورة ، فسبحان الذي دقت في كل شيء حكته اه وزاد البيضاوي على ذلك أصنافا أخرى من صفات الحروف لا نطيل بها فن شاء فليراجعها . ومحصل كلامهما أنه قد قضى بذكر ما ذكر من الحروف وإجمال ذكر ما أهمل منها حق التمثيل لأنواع الصفات بذكر النصف ، وترك النصف من باب «وليثق ما لم يقل» لحصول النرض وهو الإشارة إلى العناية بالكتابة ، وحق الإيجاز في الكلام .

فيكون ذكر مجموع هذه الفوائج في سور القرآن من المعجزات العلية وهي المذكورة في الوجه الثالث من وجوه الإعجاز التي تقدمت في المقدمة المباشرة من مقدمات هذا التفسير . وكيفية النطق أن يُنطق بها موقوفة دون علامات إعراب على حكم الأسماء المسرودة إذ لم تكن معمولة لموامل بحالها كحال الأعداد المسرودة حين تقول ثلاثة أربعة خمسة .

وكال أسماء الأشياء التي تُحْمَلُ على الجارد لها ، إذ تقول مثلاً : تَوَبَّ ، بِسَاطُ ، سَيْفٌ ، دون إعراب ، ومن أعرابها كل غلطنا . ولذلك نطق القراء بها ساكنة ساكنون الموقوف عليه فما كان منها صحيح الآخر نُطْقُ به ساكنًا نحو أَلِفٌ ، لَامٌ ، مِيمٌ . وما كان من أسماء الحروف ممدود الآخر نُطْقُ به في أوائل السور أَلَفًا مقصورًا لأنها مسوقة مساق التهجي بها وهي في حالة التهجي مقصورة طلباً للخفة لأن التهجي إنما يكون غالباً لتعليم المبتدئ ، واستعمالها في التهجي أكثر فوقعت في فواتح السور مقصورة لأنها على غلط التمديد أو مأخوذة منه . ولكن الناس قد يجعلون فاتحة إحدى السور كالاسم لها فيقولون قرأت « كَهَيْمَص » كما يجعلون أول كلمة من القصيدة اسماً للقصيدة فيقولون قرأت « قَفَا نَبْكَ » و « بَانت سَما » فيعتقد قد تعامل جملة الحروف الواقعة في تلك الفاتحة معاملة كلمة واحدة فيجرب عليها من الإعراب ما هو لنظر تلك الصيغة من الأسماء فلا يصرف حَامِص كما قال شريح بن أوفى المَسْئى للتقدم آتياً :

يَدُ كَرْنِي حَامِصَ وَالرَّمْحُ شَا جِرَ فُهَلَّا تَلَّا حَامِصَ قَبْلَ التَّقْدِمِ
وكما قال الكهيت :

قَرَأْنَا لَكُمْ فِي آلِ حَامِصَ آيَةً تَأَوَّلَهَا مِنَّا فِقِيهٌ وَمُزَبِّ
ولا يعرب « كَهَيْمَص » إذ لا نظير له في الأسماء إفراداً ولا تركيباً . وأما طَسَمَ فيعرب اعتراَبَ المركب المزجي نحو حَضَرَمَوْتَ وَدَارًا بِجَرْدٍ^(١) وقال سيدي : إنك إذا جملت (هُود) اسم السورة لم تصرفها فتقول قرأت هُودَ لِلْعَلَمِيَّةِ والتأنيث قال لأنها تصير بمنزلة امرأة سميتها بِسَمْرُو . ولك في الجميع أن تأتي به في الإعراب على حاله من الحسابة وموقع هاته الفواتح مع ما يليها من حيث الإعراب ، فإن جعلتها حروفاً للتهجي تمرىضاً بالشركين وتبكيتهما لهم فظاهر أنها حينئذ محكية ولا تقبل إعراباً ، لأنها حينئذ بمنزلة أسماء الأصوات لا يقصد إلا صدورها فدلالتها تشبه الدلالة العقلية فهي تدل على أن الناطق بها بهسي السامع إلى ما يرد بعدها مثل سرد الأعداد الحسابية على من يراه منه أن يجمع حاصلها ،

(١) دَارًا بِجَرْدٍ اسم بلدة بفارس مركبة من دَارَا اسم مَلِك . واب اسم الماء . ويجرد بمعنى بلد فصحى بفتحات ثم جيم مكسورة .

أو يطرح ، أو يقسم ، فلا إعراب لها مع ما يليها ، ولا معنى للتقدير بالمؤلف من هذه الحروف إذ ليس ذلك الإعلام بمقصود لظهوره وإتباع المقصود ما يحصل عند تعدادها من التعريض لأن الذي يتبع الحروف لمن ينافي حاله أن يقصد تعليمه يتبين من المقام أنه يقصد التعريض . وإذا قدرتها أسماء للسور أو للقرآن أو لله تعالى مقسما بها فقليل إن لها أحكاما مع ما يليها من الإعراب بعضها محتاج للتقدير الكثير ، فدع عنك الإطالة بها فإن الزمان قصير . وهاته الفوائح قرآن لا محالة ولكن اختلف في أنها آيات مستقلة والأظهر أنها ليست بآيات مستقلة بل هي أجزاء من الآيات الموالية لها على المختار من مذاهب جمهور القراء . وروى عن قراء الكوفة أن بعضها عدوه آيات مستقلة وبعضها لم يعدوه وجملوه جزء آية مع ما يليه ، ولم يظهر وجه التفصيل حتى قال صاحب الكشف إن هذا لا دخل للقياس فيه . والصحيح عن الكوفيين أن جميعها آيات وهو اللائق بأصحاب هذا القول إذ التفصيل تحكم ؛ لأن الدليل مفقود . والوجه عندي أنها آيات لأن لها دلالة تعريضية كثنائية إذ المقصود إظهار عجزهم أو نحو ذلك فهي تطابق مقتضى الحال مع ما يعقبها من الكلام ولا يشترط في دلالة الكلام على معنى كئنا أن يكون له معنى صريح بل تعتبر دلالة المطابقة في هذه الحروف تقديرية إن قلنا باشتراط ملازمة دلالة المطابقة لدلالة الالتزام . ويدل لإجراء السلف حكم أجزاء الآيات عليها أنهم يقرأونها إذا قرأوا الآية المتصلة بها ، في جامع الترمذي في كتاب التفسير في ذكر سبب نزول سورة الروم . **فَنَزَّلْنَا آلَ مَكَّةَ غُلِبَتِ الرُّومُ** ، وفيه أيضا « فخرج أبو بكر الصديق يصيح في نواحي مكة **آلَ مَكَّةَ غُلِبَتِ الرُّومُ** » وفي سيرة ابن إسحاق من رواية ابن هشام عنه « فقرأ رسول الله على عتبة بن ربيعة **رَحِمَ تَزِيلُ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** » حتى بلغ قوله « **فَقُلْ أَنْتُمْ لَكُمْ سَاعَةٌ مِثْلَ سَاعَةِ عَادَ وَثَمُودَ** » الحديث .

وعلى هذا الخلاف اختلف في أجزاء قراءتها في الصلاة عند الذين يكتفون في قراءة السورة مع الفاتحة بآية واحدة مثل أصحاب أبي حنيفة .

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾

مبدأ كلام لا اتصال له في الإعراب بحروف الهمزة كما علت مما تقدم على جميع الاحتمالات كما هو الظاهر. وقد جوز صاحب الكشف على احتمال أن تكون حروف الهمزة مسوقة مساق التهجى لإظهار عجز المشركين عن الإتيان بمثل بعض القرآن، أن يكون اسم الإشارة مشاراً به إلى الهمزة باعتباره حرفاً مقصوداً للتمجيز، أى ذلك المعنى الحاصل من التهجى أى ذلك الحروف باعتبارها من جنس حروفكم هى الكتاب أى منها تراكيه فأنجزكم عن معارضته، فيكون الهمزة جملة مستقلة مسوقة للتعريض واسم الإشارة مبتدأ والكتاب خبر. وعلى الظاهر تكون الإشارة إلى القرآن المعروف لديهم يومئذ واسم الإشارة مبتدأ والكتاب بدل وخبره ما بهد، فالإشارة إلى الكتاب النازل بالفعل وهى السور المقدمة على سورة البقرة؛ لأن كل ما نزل من القرآن فهو المعبر عنه بأنه القرآن وينضم إليه ما يلحق به، فيكون الكتاب على هذا الوجه أطلق حقيقة على ما كُتب بالفعل، ويكون قوله الكتاب على هذا الوجه خبراً عن اسم الإشارة، ويجوز أن تكون الإشارة إلى جميع القرآن ما نزل منه وما سينزل لأن نزوله مترقب فهو حاضر في الأذهان فشبّه بالحاضر في العيان، فالتعريف فيه للمهد التقديرى والإشارة إليه للحضور التقديرى فيكون قوله الكتاب حينئذ بدلاً أو بياناً من ذلك والخبر هو لا ريب فيه.

ويجوز الإتيان في مثل هذا باسم الإشارة الموضوع للقريب والموضوع للبعيد، قال الرضى ^(١) وُضِعَ اسم الإشارة للحضور والقرب لأنه للمشار إليه حساً ثم يصح أن يشار به إلى الغائب فيصح الإتيان بلفظ البعد لأن المحكى عنه غائب، ويقال أن يذكر بلفظ الحاضر القريب فتقول جادى رجل فقلت لذلك الرجل وقلت لهذا الرجل، وكذا يجوز لك في الكلام المسموع عن قريب أن تشير إليه بلفظ النية والبعيد كما تقول «والله وذاك قسم عظيم» لأن اللفظ زال سماعه فصار كالغائب ولكن الأغلب في هذا الإشارة بلفظ الحضور فتقول وهذا قسم عظيم هـ، أى الأكثر في مثله الإتيان باسم إشارة البعيد ويقال ذكره بلفظ الحاضر، وعكس ذلك في الإشارة للقول. وابن مالك في التسهيل سوى بين الإتيان بالقريب والبعيد في الإشارة لكلام متقدم إذ قال: وقد يتماقبان (أى اسم القريب والبعيد) مشاراً

(١) شرح كافي ابن الحاجب صفحة ٣٢ جزء ٢ طبع الأستاذة.

بهما إلى ما ولياها من الكلام، ومثله شارحه بقوله تعالى بعد قصة عيسى « ذلك تلاوه عليك من الآيات والذكر الحكيم » ثم قال « إن هذا هو القصص الحق » فأشار مرة بالبيد ومرة بالقرب والشار إليه واحد، وكلام ابن مالك أوفق بالاستعمال إذ لا يكاد يحصر ماورد من الاستعمالين فدعوى الرضي قلة أن يذكر بلفظ الحاضر دعوى عريضة . وإذا كان كذلك كان حكم الإشارة إلى غائب غير كلام مثل الإشارة إلى الكلام في جواز الوجهين لكثرة كليهما أيضا، ففي القرآن « فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه » فإذا كان الوجهان سواء كان ذلك الاستعمال مجالا لتسابق البناء ومراعاة مقتضيات الأحوال ، ونحن ندرأياهم يتخبرون في مواقع الإتيان باسم الإشارة ما هو أشد مناسبة لذلك التام فدلنا على أنهم يعرفون مخاطبتهم بأغراض لا قبل لتعرفها إلا إذا كان الاستعمال سواء في أصل اللغة ليكون الترجيح لأحد الاستعمالين لا على معنى مثل زيادة التنبيه في اسم الإشارة البيد كما هنا ، وكما قال خُفاف بن نَدْبَةَ^(١) :

أقول له والرمحُ يَطرُ مَتْنَهُ تأمل خُفَافًا إِنْسِي أَنَا ذَلِكَ^(٢)
وقد يؤتى بالقرب لإظهار قلة الاكترات كقول قيس بن الخَلِيط في الحاسة :
مَتَى بَاتَ هَذَا الْمَوْتُ لَا يَلِفُ حَاجَةً لِنَفْسِي إِلَّا قَدْ قَضَيْتُ قَضَاءَهَا

فلا جرم أن كانت الإشارة في الآية باستعمال اسم الإشارة للبيد لإظهار رفعة شأن هذا القرآن لجعله بيمد المنزلة . وقد شاع في الكلام البليغ تمثيل الأمر الشريف بالشيء المرفوع

(١) خُفاف بضم الخاء وتخفيف الفاء هو خُفاف بن عُمر وأمه نَدْبَةُ أمة سوداء . وهي بفتح النون . وخُفاف أحد فرسان العرب وشعرائهم ممن لقب بالغرّاب، وأغربة العرب سُودَانُهُمْ وهم خمسة جاهليون، وعمانية مسلمون ، فأما الجاهليون فهم : عنتره ، وخُفاف ، وأبو عُمر بن الحُبَاب ، وسَلَيْكُ بْنُ السَّلَكَةِ ، وهشام بن عُقْبَةَ بْنِ أَبِي مُعَيْط ، خُفاف وهشام أدركا الإسلام وعُذَا في الصحابة وشهد خُفاف فتح مكة وأبلى البلاء الحسن . وأما الأغربة المسلمون فهم : نَاطِلُ شَرَاء ، والشَّغْفَرِي - عَمْرُو بْنُ بَرَاءَةَ - وعبد الله بن حازم ، وعمر بن أبي عمير ، وهام بن مطرف ، ومنشَر بن وَهَب ، ومَطَرُ بْنُ أَبِي أَوْفَى ، وحَاجِزُ بَجَاء ثم جِيم ثم زَاي معجمة غير منسوب . (٢) يَطرُ مضارع أَطَرَ كَنَصَرَ وَضَرَبَ ، بمعنى أحنى وكسر قال طرفة : « وَأَطَرَ قَيْسٌ فَوْقَ صُلْبِ مُؤَيَّدٍ » .

في عزة النال لأن الشيء النفيس عزيز على أهله فمن المادة أن يحملوه في المرتعات صونا له عن الدين وتناول كثرة الأيدي والابتذال ، فالكتاب هنا لما ذكر في مقام التحدى بمعارضته بما دلت عليه حروف التهجي في ألم كان كالشيء العزيز المغال بالنسبة إلى تناولهم إياه بالممارسة أو لأنه لصدق معانيه وقع إرشاده بميد عن يتناوله بهجر القول كتولهم « افتراء » وقولهم « أساطير الأولين » . ولا يرد على هذا قوله « وهذا كتاب أنزلناه » فذلك للإشارة إلى كتاب بين يدي أهله لترغيبهم في المكوف عليه والاتقاط بأوامره ونواهيه. ولعل صاحب الكشاف بنى على مثل ما بنى عليه الرضى فلم يمد « ذلك الكتاب » تنبيها على التعظيم أو الاعتبار ، فله در صاحب المفتاح إذ لم يُنقل ذلك فقال في مقتضيات تعريف المسند إليه بالإشارة « أو أن يقصد يعمده تعظيمه كما تقول في مقام التعظيم ذلك الفاضل وأولئك الفصول وكقوله عز وعل « ألم ذلك الكتاب » ذهابا إلى بعده درجة » . وقوله « الكتاب » يجوز أن يكون بدلا من اسم الإشارة لقصد بيان المشار إليه لعدم مشاهدته ، فالتعريف فيه إذن للمبد ، ويكون الخبر هو جملة لا رب فيه ، ويجوز أن يكون الكتاب خبرا عن اسم الإشارة ويكون التعريف تعريف الجنس ففريد الجملة قصر حقيقة الكتاب على القرآن بسبب تعريف الجزءين فهو إذن قصر ادعائى ومعناه ذلك هو الكتاب الجامع لصفات الكمال في جنس الكتب بناء على أن غيره من الكتب إذا نسبت إليه كانت كالفقود منها وصف الكتاب لعدم استكمالها لجميع كالات الكتب، وهذا التعريف قديمير عنه النحاة في تمداد معاني لام التعريف بمعنى الدلالة على الكمال فلا يرد أنه كيف يحصر الكتاب في أنه ألم أو في السورة أو نحو ذلك إذ ليس المقام مقام الحصر وإنما هو مقام التعريف لا غير ، ففائدة التعريف والإشارة ظاهرية وليس شيء من ذلك لفوا بحال وإن سبق لبعض الأوهام على بعض احتمال .

والكتاب فعال بمعنى المكتوب إما مصدر كاتب المصوغ للمبالغة في الكتابة، فإن المصدر يجمع بمعنى المفعول كالخلق ، وإما فعال بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملبوس وعياد بمعنى مَمْعُود به . واشتقاقه من كَتَبَ بمعنى جمع وضم لأن الكتاب تجمع أوراؤه وحروفه، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بكتابة كل ما ينزل من الوحي وجعل الوحي كتابا، وتسمية القرآن كتابا إشارة إلى وجوب كتابته لحفظه . وكتابة القرآن فرض كفاية على المسلمين .

﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^١

حال من الكتاب أو خير أول أو ثان على ما مر قريبا . والريب الشك وأصل الريب القلق واضطراب النفس ، وريب الزمان . وريب النون نوايب ذلك ، قال الله تعالى «ترى به ريب النون» ولما كان الشك يلزمه اضطراب النفس وقلقها غلب عليه الريب فصار حقيقة عرفية يقال رابه الشيء إذا شككته أى يجعل ما أوجب الشك في حاله فهو متمدد ، ويقال أرابه كذلك إذ الهمة لم تكسبه تعدية زائدة فهو مثل لَحِقَ وألْحَقَ ، وزَلَّه وأزَلَّه وقد قيل إن أراب أضعف من راب أراب بمعنى قرَّبه من أن يشك قاله أبو زيد ، وعلى التفرقة بينهما قال بشار :

أخوك الذي إن ربه قال إنعا أرَبْتُ وإن عاتبته لان جانبه^(٢)

وفي الحديث «دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك» أى دع الفعل الذى يقربك من الشك فى التعرّيج إلى فعل آخر لا يدخل عليك فى فعله شك فى أنه مباح . ولم يختلف متواتر القراء فى فتح لا ريب نقيا للجنس على سبيل التنصيص وهو أبلغه لأنه لو رفع لاحتمل نقي الفرد دون الجنس فإن كانت الإشارة بقوله «ذلك» إلى الحروف المجتمعة فى الهم على إرادة التعريض بالبتحدين وكان قوله «الكتاب» خبرا لاسم الإشارة على ما تقدم كان قوله لا ريب نقيا لريب خاص وهو الريب الذى يعرض فى كون هذا الكتاب مؤلفا من حروف كلامهم فكيف عجزوا عن مثله ، وكان نقي الجنس فيه حقيقة وليس بادعاء ، فتكون جملة لا ريب منزلة منزلة التأكيد لفاد الإشارة فى قوله «ذلك الكتاب» وعلى هذا الوجه يجوز أن يكون المجرور وهو قوله «فيه» متعلقا بريب على أنه ظرف لنو فيكون الوقت على قوله فيه ، وهو مختار الجمهور على نحو قوله تعالى «وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه» وقوله «ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه» ويجوز أن يكون قوله فيه ظرفا مستقرا خبرا لقوله بعده «هدى للمتقين» ومعنى «فى» هو الظرفية المجازية العرفية تشبيها لدلالة اللفظ باحتواء الظرف فيكون تحفظه للذين أعرضوا عن استماع القرآن فقالوا «لا تسمعوا لهذا القرآن» استزالا لطائر تقودهم كأنه قيل هذا الكتاب مشتمل على شيء من الهدى فاسمعوا إليه ولذلك نكر

(١) أى إن فعلت معه ما يوجب شك فى مودتك راجع نفسه . وقال إنما قرّين من الشك ولم أشك فيه ، أى التمس لك الهيز

الهدى أى فيه شيء من هدى على حد قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر « إنك امرؤ فيك جاهلية » ويكون خبر لا محذوفاً لظهوره أى لا رب موجود ، وحذف الخبر مستعمل كثيراً في أمثاله نحو « قالوا لا خير » وقول العرب لا بأس ، وقول سعد بن مالك :

من صد عن نيرانها فأنا ابن قيس لا يرأخ

أى لا بقاء في ذلك ، وهو استعمال مجازى فيكون الوقف على قوله « لا رب » وفي الكشف أن نافعا وعاصما وقفا على قوله رب :

وإن كانت الإشارة بقوله « ذلك » إلى الكتاب باعتبار كونه كالخاشر المشاهد وكان قوله الكتاب بدلا من اسم الإشارة لبيانته فالجور من قوله « فيه » ظرف لغو متعلق برب وخبر لا محذوف على الطريقة الكثيرة في مثله ، والوقف على قوله فيه ، فيه معنى نفي وقوع الرب في الكتاب على هذا الوجه نفي الشك في أنه منزل من الله تعالى لأن القصود خطاب المرتابين في صدق نسبته إلى الله تعالى وسيجيء خطابهم بقوله « وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » فلارتياهم واقع مشتهر ، ولكن نزل ارتياهم منزلة المدم لأن في دلائل الأحوال ما لو تأملوه زال ارتياهم فنزل ذلك الارتياح مع دلائل بطلانه منزلة المدم. قال صاحب المفتاح « ويقلبون القضية^(١) مع المنكر إذا كان معه ما إن تأمله ارتدع فيقولون لمنكر الإسلام: الإسلام حق وقوله عز وجل في حق القرآن لا رب فيه - وكمن شق مراتب فيه - وارد « على هذا » فيكون المركب الدال على النفي المؤكد للرب مستعملا في معنى عدم الاعتداد بالرب لمشابهة حال المرتاب في وهن ريبه بحال من ليس بمرتاب أصلا على طريقة التمثيل .

ومن المفسرين من فسر قوله تعالى « لا رب فيه » بمعنى أنه ليس فيه ما يوجب ارتياحا في صحته أى ليس فيه اضطراب ولا اختلاف فيكون الرب هنا مجازاً في سببه ويكون المجور ظرفا مستقرا خبر (لا) فينظر إلى قوله تعالى « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » أى أن القرآن لا يشتمل على كلام يوجب الريبة في أنه من عند الحق رب العالمين ، من كلام يناقض بعضه بعضا أو كلام يحاكي الحقيقة والفضيلة أو (١) أى قضية التأكيـد لخبر الوجه إلى منكر مضمون الخبر .

يأمر بارتكاب الشر والفساد أو يصرف من الأخلاق الفاضلة، واستثناء ذلك عنه يقتضي أن ما يشتمل عليه القرآن إذا تدبر فيه المتدبر وجده مفيدا اليقين بأنه من عند الله والآية هنا تحتمل المعنيين فلنجعلها مقصودين منها على الأصل الذي أصلناه في المقدمة التاسعة .

وهذا النفي ليس فيه ادعاء ولا تنزيل فهذا الوجه يعني عن تنزيل الوجود منزلة المذموم فيفيد التعريض بما بين يدي أهل الكتاب يومئذ من الكتب فإنها قد اضطربت أقوالها وتخالفت لما اعتراها من التحريف وذلك لأن التصدي للأخبار بنفي الريب عن القرآن مع عدم وجود قائل بالريب فيها تضمنه أى ريب مستند لموجب ارتياب إذ قصارى ما قالوه فيه أقوال مجمة مثل هذا سحر ، هذا أساطير الأولين ، يدل ذلك التحدى على أن المراد التعريض لا سيما بعد قوله « ذلك الكتاب » كما تقول لمن تكلم بعد قوم تكلموا في مجلس وأنت ساكت : هذا الكلام صواب تعرض بشيئه .

وبهذا الوجه أيضا يستسي اتحاد المعنى عند الوقف لدى من وقف على فيه ولدى من وقف على ريب ، لأنه إذا اعتبر الظرف غير خبر وكان الخبر محذوفا أمكن الاستثناء عن هذا الظرف من هاته الجملة ، وقد ذكر الكشف أن الظرف وهو قوله « فيه » لم يقدم على المسند إليه وهو ريب (أى على احتمال أن يكون خبرا عن اسم لا) كما قدم الظرف في قوله « لا فيها نقول » لأنه لو قدم الظرف هنا لقصد أن كتابا آخر فيه الريب اه . يعنى لأن التقديم في مثله يفيد الاختصاص فيكون مفيدا أن نفي الريب عنه مقصور عليه وأن غيره من الكتب فيه الريب وهو غير مقصود هنا . وليس الحصر في قوله « لا ريب فيه » بمقصود لأن السياق خطاب للعرب المتحدثين بالقرآن وليسوا من أهل كتاب حتى يرد عليهم . وإنما أريد أنهم لا جدر لهم في إنكارهم أنه من عند الله إذ هم قد دُعوا إلى ممارسته ففجّزوا . نعم يستفاد منه تعريض بأهل الكتاب الذين آزرروا المشركين وشجعوهم على التكذيب به بأن القرآن لعل شأنه بين نظرائه من الكتب ليس فيه ما يدعو إلى الارتياب في كونه منزلا من الله إثارة للتدبر فيه هل يجدون ما يوجب الارتياب فيه وذلك يستطير جأثم إعجابهم بكتابتهم المبدل المحرف فإن الشك في الحقائق رائد ظهورها . والفجر بالمستطير بين يدي طلوع الشمس يشير بسفورها . وقد بنى كلامه على أن الجملة الكيفية بالقصر في حالة الإثبات لو دخل عليها نفي وهى بتلك الكيفية أفاد قصر النفي لا نفي القصر ، وأمثلة

صاحب المفتاح في تقديم السند للاختصاص سوى فيها بين ما جاء بالإثبات وما جاء بالنفي .
وعندي فيه نظر سأذكره عند قوله تعالى : « ليس عليك هدام » . وحكم حركة هاء الضمير
أو سكنها مقرر في علم التراءات في قسم أصولها .

وقوله « هدى للمتقين » الهدى اسم مصدر الهدى ليس له نظير في لغة العرب
إلا سُرَى وَتَقَى وَبُكِيَ وَلُئِي مصدر لئى في لغة قليلة . وفعله هَدَى هديا يتمدى إلى
المفعول الثانى بإلى وربما تمدى إليه بنفسه على طريقة الحذف المتوسع فيما تقدم في قوله تعالى
« اهدنا الصراط المستقيم » .

والهدى على التحقيق هو الدلالة التى من شأنها الإيصال إلى البنية وهذا هو الظاهر في
معناه لأن الأصل عدم الترادف فلا يكون هُدَى مرادفاً لهدى ولأن المفهوم من الهدى الدلالة
الكاملة وهذا موافق للمعنى المنقول إليه الهدى في ألرف الشرعى . وهو أسمى بقواعد
الأشعرى لأن التوفيق الذى هو الإيصال عند الأشعرى مِنْ خَلَقَ اللهُ تَعَالَى في قلب الموقِّ
فيناسب تفسير الهداية بما يصلح له ليكون الذى يهدى يوصل الهداية الشرعية . فالقرآن
هدى ووصفه بالمصدر للمبالغة أى هو هاد .

والهدى الشرعى هو الإرشاد إلى ما فيه صلاح العاجل الذى لا ينقض صلاح الآجل .
وأثر هذا الهدى هو الاهتداء فالمتقون يهتدون بهديه والمائدون لا يهتدون لأنهم
لا يتدبرون ، وهذا معنى لا يختلف فيه وإنما اختلف المتكلمون في منشأ حصول الاهتداء
وهى مسألة لا حاجة إليها في فهم الآية . وتفصيل أنواع الهداية تقدم عند قوله تعالى « اهدنا
الصراط » . وعمل هدى إن كان هو صدر جملة أن يكون خبراً لابتداء محذوف هو ضمير
الكتاب فيكون المعنى الإخبار عن الكتاب بأنه الهدى وفيه من المبالغة في حصول
الهداية به ما يقتضيه الإخبار بالمصدر للإشارة إلى بلوغه الغاية في إرشاد الناس حتى كان
هو عين الهدى تنبيه على رجحان هُداة على هَبْدَى ما قبله من الكتب ، وإن كان الوقف
على قوله لا ريب وكان الظرف هو صدر الجملة الموالية وكان قوله هدى مبتدأ خبره الظرف
التقدم قبله فيكون إخباراً بأن فيه هدى فالظرفية تدل على تمكن الهدى منه فيساوى ذلك
في الدلالة على التمكن الوجه المتقدم الذى هو الإخبار عنه بأنه عين الهدى .

والتقى من اتصف بالاتقاء وهو طلب الوقاية ، والوقاية الصيانة والحفظ من المكروه فالتقى هو الحذر التطلب للنجاة من شيء مكروه مضر ، والمراد هنا المتقين الله ، أى الذين هم خائفون غضبه واستعدوا لطلب مرضاته واستجابة طلبه فإذا قرئ عليهم القرآن استمعوا له وتذبذبا ما يدعو إليه فاهتدوا .

والتقوى الشرعية هى امتثال الأوامر واجتناب المنهيات من الكبائر وعدم الاسترسال على الصفات الظاهرة وبالطنا أى اتقاء ما جعل الله للاقتحام فيه موجبا لغضبه وعقابه ، فالكبائر كلها متوعة فاعلمها بالمقاب دون اللهم .

والمراد من الهدى ومن المتقين فى الآية معناها التقوى فالمراد أن القرآن من شأنه الإرسال إلى الطالب الخيرية وأن المستمدين للوصول به إليها هم المتقون أى هم الذين يجردوا عن الكابرة وتزوها أنفسهم عن حضيض التقليد للمضلين وخشوا العاقبة وصانوا أنفسهم من خطر غضب الله هذا هو الظاهر ، والمراد بالمتقين المؤمنون الذين آمنوا بالله وبمحمد وتلقوا القرآن بقوة وعزم على العمل به كما ستكشف عنهم الأوصاف الإلآنية فى قوله تعالى « الذين يؤمنون بالتيب - إلى قوله - من قبلك » .

وفى بيان كون القرآن هدى وكيفية سفة التقى معان ثلاثة : الأول أن القرآن هدى فى زمن الحال لأن الوصف بالمصدر عوض عن الوصف باسم الفاعل وزمن الحال هو الأصل فى اسم الفاعل والمراد حال النطق . والمتقون هم المتقون فى الحال أيضا لأن اسم الفاعل حقيقة فى الحال كما قلنا ، أى أن جميع من زهقه وأعداه لقبول الكمال يهديه هذا الكتاب ، أو يزيد هدى كقوله تعالى « والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم » . الثانى أنه هدى فى الماضى أى حصل به هدى أى بما نزل من الكتاب ، فيكون المراد من المتقين من كانت التقوى شعارهم أى أن الهدى ظهر أثره فيهم فاتقوا وعليه فيكون مدحا للكتاب بمشاهدة هديه وثناء على المؤمنين الذين اهتدوا به وإطلاق المتقين على المتصفين بالتقوى فيما مضى ، وإن كان غير النال فى الوصف باسم الفاعل ، إطلاق يعتمد على قرينة سياق الثناء على الكتاب . الثالث أنه هدى فى المستقبل للذين سيتقون فى المستقبل وتعين عليه هنا قرينة الوصف بالمصدر فى « هدى » لأن المصدر لا يدل على زمان معين .

حصل من وصف الكتاب بالمصدر من وفرة المعاني ما لا يحصل ، لو وُصف باسم

الفاعل فقيل هادٍ للمتقين ، فهذا ثناء على القرآن وتنويه به وتخلص للثناء على المؤمنين الذين اتبعوا بهديه ، فالقرآن لم يزل ولن يزال هدى للمتقين ، فإن جميع أنواع هدايته نعت المتقين في سائر مراتب التقوى ، وفي سائر أزمانه وأزمانهم على حسب حرصهم ومبالغ علمهم واختلاف مطالبهم ، فمن منتفع بهديه في الدين . ومن منتفع في السياسة وتدير أمور الأمة . ومن منتفع به في الأخلاق والفضائل ، ومن منتفع به في التشريع والتفقه في الدين . وكل أولئك من المتقين واتباعهم به على حسب مبالغ تقوam . وقد جعل أئمة الأصول الاجتهاد في الفقه من التقوى ، فاستدلوا على وجوب الاجتهاد بقوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » فإن قصرَ بأحد سميهِ عن كمال الاتباع به ، فإنما ذلك لنقص فيه لا في الهداية ، ولا يزال أهل العلم والصلاح يتسابقون في التحصيل على أوفر ما يستطيعون من الاهتداء بالقرآن .

وتلتمَّ الجمل الأربع كمال الالتئام : فإن جملة « آلم » تسجيل لإعجاز القرآن وإعلاء على عامة المشركين عجزهم عن معارضته وهو مؤلف من حروف كلامهم وكفى بهذا نداء على تعنتهم .

وجملة « ذلك الكتاب » تنويه بشأنه وأنه بالغ حد الكمال في أحوال الكتب ، فذلك موجه إلى الخاصة من العقلاء أن يقول لهم هذا كتاب مؤلف من حروف كلامكم ، وهو بالغ حد الكمال من بين الكتب ، فكان ذلك مما يوفر دواعيكم على اتباعه والافتخار بأن منحتموه فإنكم تعدون أنفسكم أفضل الأمم ، فكيف لا تسرعون إلى متابعة كتاب زل فيكم هو أفضل الكتب فوزان هذا وزان قوله تعالى « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا - إلى قوله - ورحمة » ، وموجهٌ إلى أهل الكتاب بإيقاظهم إلى أنه أفضل مما أتوه .

وجملة « لا ريب » إن كان الوقف على قوله « لا ريب » تعريضٌ بكل المرتابين فيه من المشركين وأهل الكتاب أى أن الارتباب في هذا الكتاب نشأ من المكابرة ، وأن لا ريب فإنه الكتاب الكامل ، وإن كان الوقف على قوله « فيه » كن تعريضاً بأهل الكتاب في تلفظهم بحرف كتابهم مع ما فيهما من مثار الريب والشك من الاضطراب الواضح الدال

على أنه من صنع الناس، قال تعالى « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

وقال في الكشف ثم لم تخل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن نظمت هذا التنظيم السرى من نكتة ذات جزالة : ففي الأولى الحذف والرمز إلى النرض بألف وجه ، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة ، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف ، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر - وهو الهدى - موضع الوصف وإيراده منكراً والإيجاز في ذكر المتقين اهـ .

فالتقوى إذن بهذا المعنى هي أساس الخير ، وهي بالمعنى الشرعي الذي هو غاية المعنى اللغوي جاع الخيرات . قال ابن العربي لم يشكر لفظ في القرآن مثلاً تكرر لفظاً التقوى اهتماً بشأنها .

﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾

يتمين أن يكون كلاماً متصلاً بقوله « للمتقين » على أنه صفة لإِرْدَاف صفتهم الإيجابية بتفصيل يعرف به المراد ، ويكون مع ذلك مبدأ استطراد لتصنيف أصناف الناس بحسب اختلاف أحوالهم في تلقى الكتاب النوء به إلى أربعة أصناف بعد أن كانوا قبل الهجرة صنفين ، فقد كانوا قبل الهجرة صنفاً مؤمنين وصنفاً كافرين مصارحين ، فزاد بعد الهجرة صنفان : هما المنافقون وأهل الكتاب ، فالشركون الصرحاء هم أعداء الإسلام الأولون ، والمنافقون ظهروا بالدينة فاعتز بهم الأولون الذين تركهم المسلمون بدار الكفر ، وأهل الكتاب كانوا في شغل عن التصدي لمناواة الإسلام، فلما أصبح الإسلام في المدينة بجوارهم أوجسوا خيفة فالتفتوا مع المنافقين وظاهرهم المشركين . وقد أشير إلى أن المؤمنين المتقين فريقان : فريق هم المتقون الذين أسلموا ممن كانوا مشركين وكان القرآن هدى لهم بقرينة مقابلة هذا الموصول بالموصول الآخر المطوف بقوله « والذين يؤمنون بما أنزل إليك الخ » فالمتنى عليهم هنا هم الذين كانوا مشركين فسمعوا الدعوة المحمدية فتدبروا في النجاة وأنقوا عاقبة الشرك فآمنوا ، فالباغت الذي يشهم على الإسلام هو التقوى دون الطمع أو التجربة ، فوائل بن حجر مثلاً لما جاء من البين راعياً في الإسلام هو من المتقين ، ومسيمة حين وفد مع

بني حنيفة مضمر العداء طامعا في الملك هو من غير المتقين . وفريق آخر يجيء ذكره بقوله «والذين يؤمنون بما أنزل إليك» الآيات . وقد أجريت هذه الصفات للثناء على الذين آمنوا بحد الإشراف بأن كان رائداهم إلى الإيمان هو التقوى والنظر في العاقبة ، ولذلك وصفهم بقوله يؤمنون بالغيث أى بعد أن كانوا يكفرون بالبعث والمعاد كما حكى عنهم القرآن في آيات كثيرة ، ولذلك اجتلبت في الإخبار عنهم بهذه الصلوات الثلاث صيغة المضارع الدالة على التجدد إيماننا بتجدد إيمانهم بالغيث وتجدد إقامتهم الصلاة والإتقان إذ لم يكونوا متصفين بذلك إلا بعد أن جاءهم هدى القرآن . وجوز صاحب الكشف كونه كلاما مستاقا مبتدأ وكون «أولئك على هدى» خبره . وهندى أنه تجوز لـ لا يليق ، إذ الاستثنا يقتضى الانتقال من غرض إلى آخر ، وهو المسمى بالانقباض وإنما يحسن في البلاغة إذا أشيع الغرض الأول ، وأفيض فيه حتى أوعب أو حتى خيفت سامة السامع ، وذلك موقع أما بعد أو كلمة هذا ونحوها ، وإلا كان تقصيرا من الخطيب والتكلم لاسيا وأسلوب الكتاب أوسع من أسلوب الخطابة لأن الإطالة في أغراضه أمكن .

والغيث مصدر بمعنى الغيبة «ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيث» «ليعلم الله من يخافه بالغيث»
وربما قالوا بظهر الغيب قال الخطيئة :

كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لام بظهر الغيب تأنيدي

وفي الحديث دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مستجابة . والمراد بالغيث مالا يدرك بالحواس مما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم صريحا بأنه واقع أو سيقع مثل وجود الله ، وصفاته ، ووجود الملائكة ، والشياطين ، وأشرار الساعة ، وما استأثر الله بعمله . فإن فسر الغيب بالمصدر أى الغيبة كانت الباء للملابسة ظرفا مستقرا فالوصف تعريض بالمنافقين ، وإن فسر الغيب بالاسم وهو ما غاب عن الحس من العوالم المألوية والأخرية ، كانت الباء متعلقة بيؤمنون ، فالعنى حينئذ : الذين يؤمنون بما أخبر الرسول من غير عالم الشهادة كالإيمان بالملائكة والبعث والروح ونحو ذلك . وفي حديث الإيمان «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره» . وهذه كلها من عوالم الغيب ، كان الوصف تعريضا بالمشركين الذين أنكروا البعث وقالوا «هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقكم كل ممزق إنكم لئن خلقنا جديداً» فجتمع هذا الوصف بالصرحة ثناء على المؤمنين ،

والتعريض ذمًا للمشركين بعدم الاهتداء بالكتاب ، وذمًا للمنافقين الذين يؤمنون بالظاهر وهم مبطنون الكفر ، وسَيَقَبُّ هذا التعريضُ بصريح وصفهم في قوله « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم » الآيات . وقوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » . ويؤمنون معناه يصدقون ، وآمن مزيد آمن وهزته الزيدة دلت على التعمدية ، فأصل آمن تعمدية آمن ضد خاف فأمن معناه جعل غيره آمناً ثم أطلقوا آمن على معنى صدق ووثق حكى أبو زيد عن العرب « ما آمنت أن أجد صحابة » يقوله المسافر إذا تأخر عن السفر ، فصار آمن بمعنى صدق على تقدير أنه آمن بخبره من أن يكذبه ، أو على تقدير أنه آمن نفسه من أن تخاف من كذب الخبر مبالغة في أمن كأقدم على الشيء بمعنى تقدم إليه وعمد إليه ، ثم صار فعلاً قاصراً إما على مراعاة حذف المفعول لكثرة الاستعمال بحيث نزل الفعل منزلة اللازم ، وإما على مراعاة المبالغة المذكورة أى حصل له الأمن أى من الشك واضطراب النفس واطمان لذلك لأن معنى الأمن والاطمئنان متقارب ، ثم إنهم يضمنون آمن معنى أقر فيقولون آمن بكذا أى أقر به كما في هذه الآية ، ويضمنونه معنى اطمأن فيقولون آمن له « أطمعون أن يؤمنوا لكم » .

ويجىء صلة الوصول فعلاً مضارعاً لإفادة أن إيمانهم مستمر متجدد كما علمت آتياً ، أى لا يطرأ على إيمانهم شك ولا ريبه .

وخص بالله ذكر الإيمان بالنبي دون غيره من متعلقات الإيمان لأن الإيمان بالنبي أى ما غاب عن الحسن هو الأصل في اعتقاد إمكان ما تنبئ به الرسل عن وجود الله والعالم العلوي ، فإذا آمن به المرء تصدى لسماح دعوة الرسول وللنظر فيما يبلّغه عن الله تعالى فسهل عليه إدراك الأئمة ، وأما من يستغنى أن ليس وراء عالم الماديات عالم آخر وهو ما وراء الطبيعة فقد راض نفسه على الإعراض عن الدعوة إلى الإيمان بوجود الله وعالم الآخرة كما كان حال الماديين وهم المسمون بالذميين الذين قالوا « ما يهلكنا إلا الدهر » وقريب من اعتقادهم اعتقاد المشركين ولذلك هبوا الأصنام المجسمة ومعظم العرب كانوا يثبتون من النيب وجود الخالق وبمضهم يثبت الملائكة ولا يؤمنون بسوى ذلك . والكلام على حقيقة الإيمان ليس هذا موضعه ويجىء عند قوله تعالى « وسامع يؤمنين » .

﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾

الإقامة مصدر أقام الذي هو معدى قام، عدى إليه بالهمزة الدالة على الجعل ، والإقامة جعلها قائمة ، مأخوذ من قامت السوق إذا نفقت وتداول الناس فيها البيع والشراء وقد دل على هذا التقدير تصريح بعض أهل اللسان بهذا المقدّر. قال أيمن ابن خريم الأنطري^(١).

أقامت غزالة سوق الضراب لأهل المراقين حولا قيطا

وأصل القيام في اللغة هو الانتصاب المضاد للجلوس والاضطجاع ، وإنما يقوم القائم لتقصّد عمل صعب لا يتأتى من قعود، فيقوم الخطيب ويقوم العامل ويقوم الصانع ويقوم الماشي فكان للقيام لوازم عرفية مأخوذة من عوارضه اللازمة ولذلك أطلق مجازا على النشاط في قولهم قام بالأمر، ومن أشهر استعمال هذا المجاز قولهم قامت السوق وقامت الحرب، وقالوا في ضده ركبت ونامت، ويفيد في كل ما يتعلق به معنى مناسباً لنشاطه المجازي وهو من قبيل المجاز المرسل وشاع فيها حتى ساوى الحقيقة فصارت كالحقائق ولذلك صبح بناء المجاز الثاني والاستمارة عليها ، فإقامة الصلاة استمارة تسمية شبهت المواظبة على الصلوات والمنايا بها بجمل الشيء قائما، وأحسب أن تعليق هذا الفعل بالصلاة من مصطلحات القرآن وقد جاء به القرآن في أوائل نزوله فقد ورد في سورة الزمل «وأقيموا الصلاة» وهي ثلاثة السور نزولا . وذكر صاحب الكشف وجوها أخر بعيدة عن مساق الآية .

وقد عبر هنا بالمضارع كما وقع في قوله يؤمنون ليصلح ذلك الذين أقاموا الصلاة فيما مضى وهم الذين آمنوا من قبل نزول الآية ، والذين هم بصدد إقامة الصلاة وهم الذين يؤمنون عند نزول الآية ، والذين سيهتدون إلى ذلك وهم الذين جاءوا من بعدهم إذ المضارع صالح لذلك كله لأن من فعل الصلاة في الماضي فهو يفعلها الآن وغداً ، ومن لم يفعلها فهو إما يفعلها الآن أو غد أو جميع أقسام هذا النوع جعل القرآن هدى لهم. وقد حصل من إفادة المضارع التجدد

(١) أيمن بن خريم بالهاء اللججة المضمومة والراء المفتوحة من قصيدة يحرر أهل العراق على قتال الخوارج، ويذكر غزالة بنت طريف زوجة شبيب الخارجي كانت تولت قيادة الخوارج بعد قتل زوجها وحاربت الحجاج طاماً كاملاً ثم قتلت وأول القصيدة :

أبي الجنباء من أهل العراق على الله والناس إلا سقوطا

تأكيد ما دل عليه مادة الإقامة من المواظبة والتكرار ليكون الثناء عليهم بالمواظبة على الصلاة أصرح .

والصلاة اسم جامد بوزن فَعْلَة محرك العين (سَلَوَة) ورد هذا اللفظ في كلام العرب بمعنى الدعاء كقول الأعشى :

تقول بنى وقد يَمَّتْ مُرَحَلًا ياربَّ جنبْ أبى الأوصاب والوجع
عليك مثل الذى جلبتِ فأغتمضى جنبنا فإن لجنبِ الربِّ مضطجعا
ورود بمعنى العبادة في قول الأعشى :

يُرَاح من صلوات المَلِكِ لكِ طَوْرًا سُجودًا وطَوْرًا جُورًا^(١)

فأما الصلاة المقصودة في الآية فهي العبادة المخصوصة المشتملة على قيام وقراءة وركوع وسجود وتسليم . قال ابن فارس كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال ونقلت ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر زيادات ، ومما جاء في الشرع الصلاة وقد كانوا يعرفوا الركوع والسجود وإن لم يكن على هاتاه الهيئة قال النابغة :

أو دُرَّةٌ صَدْفِيَّةٌ غَوَّاصُهَا يَهْجُ متى يَرَهَا يُهَلُّ ويسجد^(٢)

وهذا وإن كان كذا فإن العرب لم تعرفه بمثل ما أتت به الشريعة من الأعداد والمواقيت اه « قلت لا شك أن العرب عرفوا الصلاة والسجود والركوع وقد أخبر الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام فقال « ربنا ليقيموا الصلاة » وقد كان بين ظهرانيهم اليهود يصلون أى يأتون عبادتهم بهيأة مخصوصة ، وسعوا كنيسهم صلاة ، وكان بينهم النصارى وهم يصلون وقد قال النابغة في ذكر دفن النعمان بن الحارث النسائي :

فأب مُصَلِّوه بَسِينِ جَلِيَّةٍ وغودر بالجلولان حزمٌ وثايل^(٣)

(١) هاتد إلى أَيْبُلَى في قوله قبله : وما أَيْبُلَى على هيكَلِه . بناءً وصلب فيه وصاراً والأَيْبُلَى الراهب .

(٢) يهل : أى يرفع صوته فرحاً بما أتبع له ويسجد شكرًا لله تعالى .

(٣) روى مسالوه بالصاد فقال في شرح ديوانه : إن معناه رجع الرهبان الذين صلوا عليه صلاة الجنازة وروى بالصاد المعجمة ومعناه دافنوه ، أى رجع الذين أسلموه أى غيروه في الأرض . قال تعالى « وقالوا أأننا ضللتنا في الأرض إنا لنرى خلقك جديد » وقوله بين جلية : أى يتحقق خبر موته لمن كان في شك من ذلك لشدة هول المصائب . والجلولان : موضع دفن به .

على رواية مصلوه بصاد مهملة أراد الصليين عليه عند دفنه من القسيس والرهبان، إذ قد كان منتصرا ومنه البيت السابق . وعرفوا السجود . قال النابتة :

أو درة صدفية غَوَّاصها يَصْجُ متى يَرَاهُ يَهْلُ ويسجد

وقد تردد أئمة اللغة في اشتقاق الصلاة، فقال قوم مشتقة من الصلا وهو عرق غليظ في وسط الظهر ويفترق عند صَجَب الذنب فيكثفه فيقال حينئذ هما صَلَوَانٌ، ولما كان المصلى إذا انحى للركوع ونحوه تحرك ذلك المرق اشتقت الصلاة منه كما يقولون أَنَفٌ من كذا إذا شَمَخَ بَأَنَفِهِ لأنه يرفعه إذا اشمَاز وتماظم فهو. من الاشتقاق من الجامد كقولهم استنوق الجمل وقولهم تنمر فلان، وقولها « رَوَّجِي إذا دَخَلَ قَهْدٌ وإذا خَرَجَ أَسَدٌ »^(١) والتي دل على هذا الاشتقاق هنا عدم صلاحية غيره فلا يمد القول به ضميفا لأجل قلة الاشتقاق من الجوامد كما توهمه السيد .

وإنما أطلقت على السماء لأنه يلازم الخشوع والانخفاض والتذلل، ثم اشتقوا من الصلاة التي هي اسم جامد صلى إذا فعل الصلاة واشتقوا صلى من الصلاة كما اشتقوا صلى الفرس إذا جاء معاقبا للمجلى في خيل الحلبة ، لأنه يجيء منها حمله في السبق ، واضعا رأسه على صَلا سابقه واشتقوا منه المصلى اسما للفرس الثاني في خيل الحلبة ، وهذا الرأي في اشتقاقها مقتضب من كلامهم وهو الذي يجب اعتناؤه إذ لم يصلح لأصل اشتقاقها غير ذلك . وما أورده الفخر في التفسير أن دعوى اشتقاقها من الصلَوَيْنِ يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة، واشتقاقه من تحريك الصلويين من أبعد الأشياء اشتهارا فيها بين أهل النقل، فإذا جوزنا أنه خفي واندرس حتى لا يعرفه إلا الآحاد لجاز مثله في سائر الألفاظ فلا قطع بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما يتبادر منها إلى أفهامنا في زماننا هذا لاحتال أنها كانت في زمن الرسول موضوعة لعمان أخر خفيت علينا اه يَرُدُّه أنه لا مانع من أن يكون لفظ مشهور منقولاً من معنى خفي لأن العبرة في الشيوخ بالاستعمال وأما الاشتقاق فيبحث على ولهذا قال البيضاوي « واشتهارُ هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في الأول لا يقدح في نقله منه » .

(١) في حديث أم زرع .

وعما يؤيد أنها مشتقة من هذا كتابتها بالواو في المصاحف إذ لولا قصد الإشارة إلى ما اشتقت منه ما كان وجه لكتابتها بالواو وهم كتبوا الزكاة والربا والحياة بالواو إشارة إلى الأصل. وأما قول الكشاف وكتابتها بالواو على لفظ الفخم أى لغة تفخيم اللام يرد أن ذلك لم يصنع في غيرها من اللامات المفخمة .

ومصدر صليّ قياسه التصليّة وهو قليل الورد في كلامهم. وزعم الجوهرى أنه لا يقال صليّ تصليّة وتبمه الفيروز ابادى ، والحق أنه ورد بقلة في ثقل ثعلب في أماليه .

وقد نقلت الصلاة في لسان الشرع إلى الخضوع بهيأة مخصوصة ودعاء مخصوص وقراءة وعدد . والقول بأن أصلها في اللغة الهيئة في الدعاء والخضوع هو أقرب إلى المعنى الشرعى وأوفق بقول القاضي أبى بكر ومن تأبه بنى الحقيقة الشرعية ، وأن الشرع لم يستعمل لفظا إلا في حقيقته اللغوية بضميمة شروط لا يقبل إلا بها . وقالت المعتزلة الحقائق الشرعية موضوعة بوضع جديد وليست حقائق لغوية ولا مجازات . وقال صاحب الكشاف: الحقائق الشرعية مجازات لغوية اشتهرت في معان . والحق أن هاته الأفعال ترجع إلى أقسام موجودة في الحقائق الشرعية .

﴿وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

صلة ثالثة في وصف المتقين مما يحقق معنى التقوى وصدق الإيمان من بذل عزيز على النفس في مرضاة الله؛ لأن الإيمان لما كان مقره القلب و مترجمه اللسان كان محتاجا إلى دلائل صدق صاحبه وهى عظام الأعمال، من ذلك التزام آثاره في النية الدالة عليه «الذين يؤمنون بالنيب» ومن ذلك ملازمة فعل الصلوات لأنها دليل على تذكر المؤمن من آمن به . ومن ذلك السخاء ببذل المال للفقراء امتثالاً لأمر الله بذلك .

والرزق ما يناله الإنسان من موجودات هذا العالم التى يسد بها ضروراته وحاجاته وينال بها ملأته ، فيطلق على كل ما يحصل به سد الحاجة في الحياة من الأتعمة والأنعام والحيوان والشجر الثمر والياب وما يقتضى به ذلك من التقدين ، قال تعالى « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه » أى بما تركه الميت . قال « الله يسطر الرزق لمن يشاء ويقدر وفرحوا بالحياة الدنيا » وقال في قصة قارون :- « وآتيناهم من الكنوز - إلى قوله -

وَيَكُنَّ اللَّهُ يَسِطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ « مراداً بالرزق كُنُوزُ قَارُونَ قَالَ « وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبُنُوَ فِي الْأَرْضِ » وَأَشْهَرُ اسْتِعْمَالِهِ بِحَسَبِ مَا رَأَيْتُ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ وَمَوَارِدِ الْقُرْآنِ أَنَّهُ مَا يَحْصُلُ مِنْ ذَلِكَ لِلْإِنْسَانِ ، وَأَمَّا إِطْلَاقُهُ عَلَى مَا يَتَنَاوَلُهُ الْحَيَوَانُ مِنَ الْمَرْعَى وَالْمَاءِ فَهُوَ عَلَى الْمَجَازِ ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى « وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا - وَقَوْلُهُ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا - وَقَوْلُهُ - لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامُ رِزْقَانِهِ « !

والرزق شرعاً عند أهل السنة كالرزق لئنه إذ الأصل عدم النقل إلا لدليل ، فيصدق اسم الرزق على الحلال والحرام لأن صفة الحل والحرمه غير ملتفت إليها هنا فبيان الحلال من الحرام له مواقع أخرى ولا يقبل الله إلا طيباً وذلك يختلف باختلاف أحوال التشريع مثل المحرم والتجارة فيها قبل تحريمها ، بل المقصود أنهم ينفقون مما في أيديهم . وخالف المعتزلة في ذلك في جملة فروع مسألة خلق المفاسد والشرور وتقديرهما ، ومسألة الرزق من المسائل التي حورت فيها المناظرة بين الأشاعرة والمعتزلة كمسألة الآجال ، ومسألة السم ، وتمسك المعتزلة في مسألة الرزق بأدلة لا تنتج المطلوب .

والإتفاق إعطاء الرزق فيما يمود بالنفعة على النفس والأهل والعيال ومن يُرغب في صلته أو التقرب لله بالنفع له من طعام أو لباس . وأريد به هنا بثه في نفع الفقراء وأهل الحاجة وتسديد نوائب المسلمين بقرينة المدح واقترائه بالإيمان والصلاة فلا شك أنه هنا خصلة من خصال الإيمان الكامل ، وما هي إلا الإتفاق في سبيل الخير والمصالح العامة إذ لا يمدح أحد بإتقائه على نفسه وحياله إذ ذلك مما تدعو إليه الجلبية فلا يمتنى الدين بالتحريض عليه ؛ فمن الإتفاق ما هو واجب وهو حق على صاحب الرزق ، للقرابة والمجاورين من الأمة ونوائب الأمة كتجهيز الجيوش والزكاة ، وبعضه محدد وبعضه تفرضه المصلحة الشرعية الضرورية أو الحاجة وذلك مفصل في تضاعيف الأحكام الشرعية في كتب الفقه ، ومن الإتفاق تطوع وهو ما فيه نفع من دُعا الدين إلى تقمه . وفي إسناد فعل رزقنا إلى ضمير الله تعالى وجمل مفعوله ضمير الذين يؤمنون تنبيهه على أن ما يصير الرزق بسببه رزقاً لصاحبه هو حق خاص له حوله الله إياه بحكم الشريعة على حسب الأسباب والوسائل التي يتقرر بها ملك الناس للأموال والأرزاق ، وهو الوسائل المتبعة في الشريعة التي اقتضت استحقاق أمحاجها واستثمارها بها بسبب الجهد مما عمله المرء بقوة بدنه التي لا مزية في أنها حقه مثل انتزاع

الماء واحتطاب الحطب والصيد وجنى الثمار والتقاط مالا ملك لأحد عليه ولا هو كائن في ملك أحد ، ومثل خدمته بقوته من حمل ثقل ومشي لقضاء شؤون من يؤجره وأنحباس للحراسة ، أو كان مما يصنع أشياء من مواد يملكها وله حق الانتفاع بها كالتبخر والتسج والتبخر وتطريق الحديد وتركيب الأطعمة وتصور الآنية من طين الفخار ، أو كان مما أنتجه مثل الفرس والزرع والتوليد ، أو مما ابتكره بقله مثل التعليم والاختراع والتأليف والطب والحمامة والقضاء ونحو ذلك من الوظائف والأعمال التي ترفع العامة أو الخاصة ، أو بما أعطاه إياه مالك رزق من هبات وهدايا ووسايا ، أو أذن بالتصرف كإحياء الموات ، أو كان مما ناله بالتمارض كالبيع والإيجارات والأكرية والشركات والمناصرة ، أو مما صار إليه من مال انعدم صاحبه بكونه أحق الناس به كالإرث . وتملك اللقطة بعد التعريف المشروط ، وحق الخس في الرزق . فهذه أمثاله مما شمله قول الله تعالى « ما رزقناهم » .

وليس لأحد ولا لمجموع الناس حق فيما جعله الله رزق الواحد منهم لأنه لا حق لأحد في مال لم يشع لاكتسابه بوسائله وقد جاءت هند بنت عتبة زوج أبي سفيان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت إن أبا سفيان رجل مسيك فهل أتق من الذي له عيالنا فقال لها « لا إلا بالمعروف » أى إلا ما هو معروف أنه تصرف فيه الزوجة بما في بيتها مما وضعه الزوج في بيته لذلك دون مسارقة ولا خلسة .

وتقديم المجرور المعمول على عامله وهو ينفقون لجرد الاهتمام بالرزق في عرف الناس فيكون في التقديم إيذان بأنهم ينفقون مع مال الرزق من المزة على النفس كقوله تعالى « ويطعمون الطعام على حبه » ، مع رعى فواصل الآيات على حرف النون ، وفي الإتيان بمن التي هي للتبويض إيماء إلى كون الإتيان المطلوب شرعا هو إتيان بعض المال لأن الشريعة لم تكلف الناس حرجا ، وهذا البعض يقل ويتوفر بحسب أحوال المنفقين . فالواجب منه ما قدرت الشريعة نصيبه ومقاديره من الزكاة وإتيان الأزواج والأبناء والمبيد ، وما زاد على الواجب لا ينضبط بتحديد ما زاد فهو خير ، ولم يشرع الإسلام وجوب تسليم السلم ما ارتفعه واكتسبه إلى يد غيره . وإنما اختير ذكر هذه الصفات لهم دون غيرها لأنها أول ما شرع من الإسلام فكانت شعار المسلمين وهي الإيمان الكامل وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة فليهنأ أقدم المشروعات وهما أختان في كثير من آيات القرآن ، ولأن هذه الصفات

هي دلائل إخلاص الإيمان لأن الإيمان في حال النية عن المؤمنين وحال خُوصَةِ النفس أدل على اليقين والإخلاص حين يتقى الخوف والطمع إن كان المراد ما غلب . أولأن الإيمان بما لا يصل إليه الحس أدل دليل على قوة اليقين حتى إنه يتلقى من الشارع ما لا قبل للرأى فيه وشأن النفوس أن تنبو عن الإيمان به لأنها تميل إلى المحسوس فالإيمان به على علته دليل . قوة اليقين بالخبر وهو الرسول إن كان المراد من الغيب ما قابل الشهادة ، ولأن الصلاة كلفة بدنية في أوقات لا يتذكرها مقيمها أى مُحسن آدابها إلا الذى امتلأ قلبه بذكر الله تعالى على ما فيها من الخضوع وإظهار المعبودية ، ولأن الركاة أداء المال وقد علم شح النفوس قال تعالى « وإذا مسه الخبز منوعا » ولأن المؤمنين بعد الشرك كانوا عرومين منها في حال الشرك بخلاف أهل الكتاب فكان لذكرا تذكير بنعمة الإسلام .

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ ٤

عطف على «الذين يؤمنون بالغيب» طائفة ثانية على الطائفة الأولى المعنية بقوله « الذين يؤمنون بالغيب » وهما مآ قسمان للمتقين ، فإنه بعد أن أخبر أن القرآن هدى للمتقين الذين آمنوا بعد الشرك وهم العرب من أهل مكة وغيرهم ووصفهم بالذين يؤمنون بالغيب لأنهم لم يكونوا يؤمنون به حين كانوا مشركين ، ذكر فريقا آخر من المتقين وهم الذين آمنوا بما أنزل من الكتب الإلهية قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ثم آمنوا بمحمد ، وهؤلاء هم مؤمنو أهل الكتاب وهم يومئذ اليهود الذين كانوا كثيرين في المدينة وما حولها في قريظة والنضير وخيبر مثل عبد الله بن سلام ، وبعض النصارى مثل صهيب الرومي ودحية الكلبي ، وهم وإن شاركوا مسلمي الرب في الاهتداء بالقرآن والإيمان بالغيب وإقامة الصلاة فإن ذلك كان من صفاتهم قبل عبيء الإسلام فذكرت لهم خصلة أخرى زائدة على ما وُصف به المسلمون الأوّلون ، فالنارية بين الفريقين هنا بالعموم والخصوص ، ولما كان قصد تخصيصهم بالذكر يستلزم عطفهم وكان العطف بدون تنبيه على أنهم فريق آخر يوم أن القرآن لا يهدى إلا الذين آمنوا بما أنزل من قبل لأن هذه خاتمة الصفات فهي مرادة فيظن أن الذين آمنوا عن شرك لا حظ لهم من هذا الثناء ، وكيف وفيهم من خيرة المؤمنين

من الصحابة وهم أشد اتقاء واهتداء إذ لم يكونوا أهل رقب لبمئة رسول من قبل فاهتدوهم نشأ عن توفيق رباني، دُفع هذا الإيهام بإعادة الموصول ليؤذن بأن هؤلاء فريق آخر غير الفريق الذي أجريت عليهم الصفات الثلاث الأول، وبذلك تبين أن المراد بأهل الصفات الثلاث الأول هم الذين آمنوا بعد شرك لوجود المقابلة . ويكون الموصولان للمهد، وعلم أن الذين يؤمنون بما أنزل من قبلهم أيضا ممن يؤمن بالنيب وقيم الصلاة وينفق لأن ذلك مما أنزل إلى النبي، وفي التعمير بالمضارع من قوله يؤمنون بما أنزل إليك من إفاضة التجدد مثل ما تقدم في نظائره لأن إيمانهم بالقرآن حدث جديدا، وهذا كله تخصيص لهم بمزية يجب اعتبارها وإن كان التفاضل بعد ذلك بقوة الإيمان ورسوخه وشدة الاهتداء، فأبو بكر وعمر أفضل من دحية وعبد الله بن سلام.

والإزالُ جعل الشيء نازلا، والنزول الانتقال من علو إلى سفل وهو حقيقة في انتقال النوات من علو، ويطلق الإزال ومادة اشتقاقه بوجه المجاز اللغوي على معان راجعة إلى تشبيه عمل بالنزول لاعتبار شرف ورفعة معنوية كما في قوله تعالى «قد أنزلنا عليكم لباسا» وقوله «وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج» لأن خلق الله وعطاءه يُجمل كوصول الشيء من جهة علو لشرفه، وأما إطلاقه على بلوغ الوصف من الله إلى الأنبياء فهو إما مجاز عقل يأسند النزول إلى الوحي بما تنزل بالملك مبلّغه الذي يتصل بهذا العالم نازلا من العالم العلوي قال تعالى «نزل به الروح الأمين على قلبك» فإن الملك ملابس للكلام المأمور بتبليغه، وإما مجاز لنوى بتشبيه الماني التي تُلقي إلى النبي شيء وصل من مكان عال، ووجه الشبه هو الارتقاء المعنوي لا سببا إذا كان الوحي كلاما سمعه الرسول كالقرآن وكما أنزل إلى موسى وكما وصف النبي صلى الله عليه وسلم بعض أحوال الوحي في الحديث الصحيح بقوله «وأحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال» وأما رؤيا النوم كرويا إبراهيم فلا تسمى إزالا، والمراد بما أنزل إلى النبي صلى الله عليه وسلم المقدار الذي تحقق نزوله من القرآن قبل نزول هذه الآية فإن الثناء على المهتدين إنما يكون بأنهم حصل منهم إيمان بما نزل لا توقع إيمانهم بما سينزل لأن ذلك لا يحتاج للذكر إذ من المعلوم أن الذي يؤمن بما أنزل يستمر إيمانه بكل ما ينزل على الرسول لأن الفناء وعدم الاطمئنان إنما يكون في أول الأمر، فإذا زالا بالإيمان آمنوا من الارتداد «وكذلك الإيمان حين

تخالط بشاشته القلوب ». فالإيمان بما سينزل في المستقبل حاصل بفحوى الخطاب وهي الدلالة الأخروية فيإيمانهم بما سينزل مراد من الكلام وليس مدلولاً للفظ الذي هو للماضى فلا حاجة إلى دعوى تغليب الماضى على المستقبل في قوله تعالى « بما أنزل » والمراد ما أنزل وما سينزل كما في الكشف .

وعدى الإنزال إلى تضمينه معنى الوصف فالمُنزَّل إليه غاية للنزول والأكثر والأصل أنه يُمدى بحرف على لأنه في معنى السقوط كقوله تعالى « نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ الْحَقَّ » وإذا أُريد أن الشيء استقر عند النزول عليه وتمكن منه قال تعالى « وَأَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَنِّ وَالسَّوِىَ » واختيار إحدى التمديتين تفنن في الكلام .

ثم إن فائدة الإتيان بالمرسول هنا دون أن يقال والذين يؤمنون بك من أهل الكتاب الدلالة بالصلة على أن هؤلاء كانوا آمنوا بما ثبت نزوله من الله على رسلهم دون تحليط بتحريفات صدت قومهم عن الدخول في الإسلام ككون التوراة لا تقبل النسخ وأنه يحىء في آخر الزمان من عقب إسرائيل من يخلص بنى إسرائيل من الأسر والمبودية ونحو ذلك من كل ما لم ينزل في الكتب السابقة، ولكنه من الموضوعات أو من فاسد التأويلات ففيه ترميض بنبلاء اليهود والنصارى الذين صدم غلوهم في دينهم وقولهم على الله غير الحق من اتباع النبي صلى الله عليه وسلم .

وقوله « وبالآخرة هم يوقنون » عطف صفة ثانية وهي ثبوت إيمانهم بالآخرة أى اعتقادهم بحياة ثانية بعد هذه الحياة، وإعناخص هذا الوصف بالذكر عند الثناء عليهم من بين بقية أوصافهم لأنه ملاك التقوى والخشية التى جعلوا موسوفين بها لأن هذه الأوصاف كلها جارية على ما أجله الوصف بالمتقين فإن اليقين بدار الثواب والعقاب هو الذى يوجب الحذر والفكرة فيما يتجنى النفس من العقاب وينمها بالثواب وذلك الذى ساقهم إلى الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم ولأن هذا الإيقان بالآخرة من مزايا أهل الكتاب من العرب في عهد الجاهلية فإن المشركين لا يوقنون بحياة ثانية فهم دُهريون ، وأما ما يحكى عنهم من أنهم كانوا يربطون راحلة الميت عند قبره ويتركونها لا تأكل ولا تشرب حتى الموت يزعمون أنه إذا حيى ركبها فلا يحشر راجلا

ويسمونها النبلية فذلك تخليط بين مزايم الشركوما يتلقونه من المتنصرين منهم بدون تأمل .
والآخرة في اصطلاح القرآن هي الحياة الآخرة فإن الآخرة صفة تأنيث الآخر بالمد وكسر
الخاء وهو الحاصل المتأخر عن شيء قبله في فعل أو حال ، وتأنيث وصف الآخرة منظور فيه إلى
أن المراد إجراؤه على موصوف مؤنث اللفظ حُذِفَ لكثرة استعماله وصيرورته معلوما وهو
يقدر بالحياة الآخرة مراعاة لضعفه وهو الحياة الدنيا أى القرينة بمعنى الحاضرة ، ولذلك يقال
لها العاجلة ثم سارت الآخرة علما بالتعبد على الحياة الحاصلة بمد الموت وهى الحاصلة بمد
البعث لإجراء الجزاء على الأعمال . فعنى «وبالآخرة هم يوقنون» أنهم يؤمنون بالبعث والحياة
بعد الموت .

واليقين هو العلم بالشيء عن نظر واستدلال أو بمد شك سابق ولا يكون شك إلا في
أمر ذى نظر فيكون أخص من الإيمان ومن العلم . واحتج الراغب لذلك بقوله تعالى «لو تعلمون
علم اليقين لرون الجحيم» ولذلك لا يطلقون الإيقان على علم الله ولا على العلوم الضرورية
وقيل هو العلم الذى لا يقبل الاحتمال وقد يطلق على الظن القوى إطلاقا عرفيا حيث لا يتخطر
بالبال أنه ظن وبشبهه بالعلم الجازم فيكون مرادفا للإيمان والعلم .

فالتصريح من إيمانهم بالآخرة بمادة الإيقان لأن هاته المادة ، تسمى بأنه علم حاصل
عن تأمل وغوص الفكر في طريق الاستدلال لأن الآخرة لما كانت حياة غائبة
عن المشاهدة غريبة بحسب التعارف وقد كثرت شبهة التي جرت للشركيين والذهريين على
نبيها وإحالتها ، كان الإيمان بها جديرا بمادة الإيقان بناء على أنه أخص من الإيمان ، فلا يثار
يوقنون هنا خصوصية مناسبة لبلاغة القرآن ، والذين جعلوا الإيقان والإيمان مترادفين جعلوا
ذكر الإيقان هنا لجرد التفتين تجنباً لإعادة لفظ يؤمنون بمد قوله والذين يؤمنون بما أنزل إليك ،
وفي قوله تعالى « وبالآخرة هم يوقنون » تقديم للمجرور الذى هو معمول يوقنون على
عامله ، وهو تقديم لجرد الاهتمام مع رعاية الفاصلة ، وأرى أن في هذا التقديم ثناء على
هؤلاء بأنهم أيقنوا بأهم ما يوقن به المؤمن فليس التقديم بمقيد حصرا إذ لا يستقيم معنى
الحصر هنا بأن يكون المعنى أنهم يوقنون بالآخرة دون غيرها ، وقد تكلف صاحب الكشف
وشارحه لإنفاذ الحصر من هذا التقديم ويخرج الحصر عن تعلقه بذات المحصور فيه إلى
تعلقه بأحواله وهذا غير مهيود في الحصر .

وقوله « هم يوقنون » جىء بالسند إليه مقدما على السند الفعلى لإفادة تقوية الخبر إذ هو إيقان ثابت عندهم من قبل مجىء الإسلام على الإجمال ، وإن كانت التوراة خالية عن تفصيله والإنجيل أشار إلى حياة الروح . وتعرض كتابا حزقيال وأشعيا لذكره ، وفى كلا التقديعين تعريض بالمشركن الدهريين ونداء على انحطاط عقيدتهم ، وأما المتبعون للحنيفية فى ظنهم مثل أمية بن أبى الصلت وزيد بن عمرو بن نُفيل فلم يلتفت إليهم لقلة عددهم أو لأنهم ملحقون بأهل الكتاب لأخذهم عنهم كثيرا من شرائعهم بعله أنها من شريعة إبراهيم عليه السلام .

﴿ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ﴾

اسم الإشاوة متوجه إلى المتقين الذين أجرى عليهم من الصفات ما تقدم ، فكانوا فريقين . وأصل الإشارة أن تعود إلى ذات مشاهدة معينة إلا أن الرب قد يخرجون بها عن الأصل فتعود إلى ذات مستحضرة من الكلام بعد أن يذكر من صفاتها وأحوالها ما ينزلها منزلة الحاضر فى ذهن المتكلم والسامع ، فإن السامع إذا وصى تلك الصفات وكانت مهمة أو غريبة فى خير أو ضده صار الموصوف بها كالشاهد ، فالتكلم يبنى على ذلك فيشير إليه كالحاضر المشاهد ، فيؤتى بتلك الإشارة إلى أنه لا أوضح فى تشخصه ، ولا أعنى فى مشاهدته من تعرف تلك الصفات ، فتكنى الإشارة إليها ، هذا أصل الاستعمال فى إيراد الإشارة بعد ذكر صفات مع عدم حضور المشار إليه . ثم إنهم قد يُقِيمون اسم الإشارة الوارد بعد تلك الأوصاف بأحكام فيدل ذلك على أن منشأ تلك الأحكام هو تلك الصفات المتقدمة على اسم الإشارة ، لأنها لما كانت هى طريق الاستحضار كانت الإشارة لأهل تلك الصفات قاعة مقام النوات المشار إليها . فكما أن الأحكام الواردة بعد أسماء النوات تفيد أنها ثابتة للمسميات فكذلك الأجسام الواردة بعد ما هو للصفات تفيد أنها ثابتة للصفات ، فكقوله وأولئك على هدى من ربهم بمنزلة أن يقول إن تلك الأوصاف هى سبب تمكّنهم من هدى ربهم إياهم .

ونظيره قول حاتم الطائي :

وَلِلّٰهِ مُلْكُكَ يَسَاوِرُ هَمَّهُ وَيَمُضِي عَلَى الْأَحْدَاثِ وَاللَّاهِزِ مُتَمَدِّمًا
فَتَحِيَّ طَلِبَاتٍ لَا يَرَى الْعَمَصُ تَرْحَةً وَلَا شُبُعَةً إِلَّا نَالَهَا عَسَدٌ مَغْتَمًا

إلى أن قال :

فذلك إن يَهْلِكْ فَخُصِّنِي نَافُوَه وإن عاش لم يَقْدُ ضَمِيْفَا مَذْمَا^(١)

فقوله « أولئك على هدى » جملة مستأنفة استئنافا بيانيا لأن السامع إذا سمع ما تقدم من صفات الثناء عليهم ترقب فائدة تلك الأوصاف، واسم الإشارة هنا حل محل ذكر ضميرهم والإشارة أحسن منه وقما لأنها تتضمن جميع أوصافهم المتقدمة فقد حققه التفتتان في باب الفصل والوصل من الشرح الطول أن الاستئناف يذكر اسم الإشارة أبلغ من الاستئناف الذي يكون بإعادة اسم المستأنف عنه. وهذا التقدير أظهر معنى وأنسب بلاغة وأسمد باستعمال اسم الإشارة في مثل هاته المواقف، لأنه أظهر في كون الإشارة لقصد التنويه بتلك الصفات المشار إليها وبما يرد بعد اسم الإشارة من الحكم الناشئ عنها، وهذا لا يحصل إلا بجعل اسم الإشارة مبتدأ أول صدر جملة استئناف. فقوله « أولئك على هدى من بهم » رجوع إلى الإخبار عنهم بأن القرآن هدى لهم والإتيان بحرف الاستعلاء تمثيل لحالهم بأن شبهت هيئة تمسكهم من الهدى وثباتهم عليه ومحاولتهم الزيادة به والسير في طريق الخيرات بهيئة الراكب في الاعتلاء على الركوب والتمكن من تصرفه والقدرة على إرضائه فشبهت حالتهم المنزعة من متعدد بتلك الحالة المنزعة من متعدد تشبيها ضمينا دل عليه حرف الاستعلاء لأن الاستعلاء أقوى أنواع تمسك شيء من شيء، ووجه جعلنا إياها مؤذنة بتقدير مركوب دون كرسى أو مسطبة مثلا، لأن ذلك هو الذي تسبق إليه أفهامهم عند سماع ما يدل على الاستعلاء، إذ الركوب هو أكثر أنواع استعلائهم فهو الحاضر في أذهانهم، ولذلك تراءم حين يصرحون بالشبه به أو يرمزون إليه ما يذكرون إلا الركوب وعلائته، فيقولون جمل النواة مركبا وامتطى الجمل وفي التامة « لما اتحدت غارب الاغتراب » وقالوا في الأمثال ركب متن حمياء. تحبط خبط عشواء. وقال النابغة يهجو عامر بن الطفيل النوى :

فإن يكُ عامر قد قال جَهْلًا فإن مَطِيَّةَ الْجَهْلِ الشَّبابُ

فتكون كلمة « على » هنا بعض الركب الدال على الهيأة المشبه بها على وجه الإيجاز

(١) الصلوك - بضم الصاد - أصله الفقير، ويطلق على المتلصص لأف الفقر يدعو للتلصص عندهم لأنهم ما كانوا يرضون باكتساب ينال الشجاعة ويكسب الملة بالسرقة والسؤال. فقام يحد الصلوك الذي لا يقتصر على التلصص بل يكون بشجاعته عدة لقومه عند الحاجة .

وأصله أولئك على مطية الهدى فعى تمثيلية تصريحية إلا أن المصريح به بمض المركب الدال لا جميه . هكذا قرر كلام الكشف فيها شارحوه والطبي ، والتحتاني والتفتراني والبيضاوي . وذهب القزويني في الكشف والسيد الجرجاني إلى أن الاستمارة في الآية تبعية مقيدة بأن شبه التمسك بالهدى عند التقين بالتمسك من الدابة للراكب ، وسرى التشبيه إلى معنى الحرف وهو على ، وجوز السيد وجها ثالثا وهو أن يكون هنا استمارة مكنية مفردة بأن شبه الهدى بمركوب وحرف الاستملاء قرينة على ذلك على طريقة السكاكي في رد التبعية للمكنية . ثم زاد الطبي والتفتراني فجعلوا في الآية استمارة تبعية مع التمثيلية قائلين إن مجىء كلمة على يمين أن يكون معناها مستمارة لما يماثله وهو التمسك فتكون هنالك تبعية لا عمالة .

وقد اقتصر سعد الدين التفتراني لوجه التمثيلية واتصر السيد الجرجاني لوجه التبعية . واشتد السيد في إنكار كونها تمثيلية ورآه جما بين متنافين لأن انتزاع كل من طرف التشبيه من أمور متعددة يستلزم تركبه من معان متعددة ، كيف ومتعلق معنى الحرف من المعاني المفردة كالاستملاء هنا ؛ فإذا اعتبر التشبيه هنا مبركا استلزم أن لا يكون معنى على ومتعلق معناها مشبها به ولا مستمارة منه لا تبعا ولا أصالة ، وأطال في ذلك في حاشيته للكشاف وحاشيته على المطول كما أطال السعد في حاشية الكشاف وفي المطول ، وراشقا سهام المناظرة الحادة . ونحن ندخل في الحكومة بين هذين العلمين بأنه لا نزاع بين الجميع أن في الآية تشبيه أشياء بأشياء على الجملة حاصلة من ثبوت الهدى للتقين ومن ثبوت الاستملاء على المركوب غير أن اختلاف الفريقين هو في تعيين الطريقة الحاصل بها هذا التشبيه فالأكثر يعمونها بطريقة التمثيلية بأن يكون تشبيه تلك الأشياء حاصلا بالانتزاع والتركيب لهيئة ، والسيد يحملها طريقة التبعية بأن يكون الشبه والشبه به هاء فردان من تلك الأشياء ويحصل العلم ببقية تلك الأشياء بواسطة تقييد الفردين الشبه والشبه به ، ويجوز طريقة التمثيل وطريقة المكنية .

فينصرف النظر هنا إلى أي الطريقتين أرجح اعتبارا وأوفى في البلاغة مقدارا، وإلى أن الجمع بين طريقتي التمثيلية والتبعية هل يمد متناقضا في اعتبار القواعد البيانية كما زعمه السيد .
تقرر . في علم البيان أن أهله أشد حرصا على اعتبار تشبيه الهيئة فلا يمدلون عنه إلى الفرد

مهما استقام اعتباره ولهذا قال الشيخ في دلائل الإيجاز عند ذكر بيت بشار :

كَأَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافُنَا لَيْلَ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

« قصد تشبيه النقع والسيوف بالليل التهاوية كواكبه ، لا تشبيه النقع بالليل من جانب والسيوف بالكواكب من جانب ، ولذلك وجب الحكم بأن أسيافنا في حكم الصلة للمصدر (أى مثار) ثلثا يقع في تشبيهه تفرق ، فإن نصب الأسياف على أن الراو بمعنى مع لا على المعطف . إذا تقرر هذا تبين لديك أن للتشبيه التمثيلي الحظ الأوفى عند أهل البلاغة ووجهه أن من أهم أعراض البناء وأولها باب التشبيه وهو أقدم فونها ، ولا شك أن التمثيل أخص أنواع التشبيه لأنه تشبيه هيئة بهيئة فهو أوقع في الفوس وأجلى للمعانى .

ونحن نجد اعتبار التمثيلية في الآية أرجح لأنها أوضح وأبلغ وأشهر وأسعد بكلام الكشف ، أما كونها أوضح فلأن تشبيه التمثيل منزه واضح لا كلفة فيه فيفيد تشبيه مجموع هيئة التفتين في انصافهم بالهدى هيئة الراكب الخ بخلاف طريقة التسمية فإنها لا تفيد إلا تشبيه التمكن بالاستعلاء ثم يستفاد ما عدا ذلك بالتقيد . وأما كونها أبلغ فلأن المقام لما سمح بكلا الاعتبارين باتفاق الفريقين لا جرم كان أولاهما بالاعتبار ما فيه خصوصيات أقوى وأعز . وأما كونها أشهر فلأن التمثيلية متفق عليها بخلاف التسمية . وأما كونه أسعد بكلام الكشف فلأن ظاهر قوله « مَثَلٌ » أنه أراد التمثيل ، لأن كلام مثله من أهل هذه الصناعة لا يخرج فيه اللفظة الاصطلاحية عن متعارف أهلها إلى أصل المعنى اللغوي .

فإذا صح أن التمثيلية أرجح فلننقل الكلام إلى تصحيح الجمع بينها وبين التسمية وهو المجال الثاني للخلاف بين العلامتين فالسعد والطبي يجوزان اعتبار التسمية مع التمثيلية في الآية والسيد يمنع ذلك كما علمت ويقول إذا كان التشبيه منزها من متعدد فقد انتزع كل جزء في الشبهة من جزئ المشبه به وهو معنى التركيب فكيف يعتبر بعض المشبه به مستعارا لبعض المشبه فينتقض التركيب . وهذا الدليل ناظر إلى قول أئمة البلاغة إن أصل مفردات المركب التمثيلي أن تكون مستعملة في معانيها الحقيقية وإنما المجاز في جملة المركب أى في إطلاقة على الهيئة المشبهة ، فكلام السيد وقوف عندها . ولكن التفترى لم ير مانعا من اعتبار المجاز في بعض مفردات المركب التمثيل إذا لم يكن فيه تكلف ، ولعله يرى ذلك زيادة في خصوصيات إيجاز هذه الآية ، ومن شأن البليغ أن لا يفيت ما يقتضيه الحال من الخصوصيات ، وبهذا

تفاوتت البلاء كما تقرر في مبحث تعريف البلاغة وحد الإعجاز هو الطرف الأعلى للبلاغة الجامع لأقصى الخصوصيات كما يبناء في موضعه وهو المختار فلما وجد في الهيئة الشبهة والهيئة الشبهها شيان يصلحان لأن يشبه أحدهما بالآخر تشبيها مستقلا غير داخل في تشبيه الهيئة كان حق هذا المقام تشبيه التمكن بالاستلقاء وهو تشبيه بديع وأشير إليه بكلمة على وأما غير هذين من أجزاء الهياتين فلما لم يحسن تشبيه شيء منها بآخر أُلغى التشبيه المفرد فيها إذ لا يحسن تشبيه التقي بخصوص الراكب ولا الهدى بالركوب فتكون « على » على هذا الوجه بمضا من الجاز المركب دليلا عليه باعتبار مجازا مفردا باعتبار آخر .

والذي أختاره في هذه الآية أن يكون قوله تعالى « أولئك على هدى » استمارة تشيلية مكنية شبت الحالة بالحالة وحذف لفظ المشبه به وهو المركب الدال على الركوب كأن يقال رَكِبِينَ مطية الهدى وأيق ما يدل على المشبه وهو أولئك والهدى، ورمز للمركب الدال على المشبه به بشيء من لوازمه وهو لفظ (على) الدال على الركوب عرفا كما علمت، فتكمل لنا في أقسام التشيلية الأقسام الثلاثة : الاستمارة كما في الاستمارة المفردة فيكون التمثيل منه مجاز مرسل كاستعمال الخبر في التحسر ومنه استمارة مصرحة « نحو أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى » ومنه مكنية كما في الآية على رأينا ، ومنه تبعية كما في قول الحماسي :

وفارس في غمار الموت منغمس إذا تألَّى على مكروهه صدقا

فإن منغمس تميثل لهيئة إحاطة أسباب الموت به من كل جانب بهيئة من أحاطت به المياه المهلكة من كل جانب ولفظ منغمس تبعية لا محالة .

وإنما نكر هدى ولم يعرف باللام لمساواة التعريف والتنكير هنا إذ لو عُرِفَ لكان التعريف تعريف الجنس فرجح التنكير تمهيدا لوصفه بأنه من عند ربهم، فهو منابر للهدى السابق في قوله هدى للمتقين «منايرة» بالاعتبار إذ القصد التنويه هنا بشأن الهدى وتوسلا إلى إفادة تعظيم الهدى بقرينة مقام المدح وبذكر ما يدل على التمكن فتعين قصد التعظيم . فقولهم ربهم تنويه بهذا الهدى يقتضى تعظيمه وكل ذلك يرجع إلى تعظيم المتصفين بالتمكن منه .

وإنما وصف الهدى بأنه من ربهم للتنويه بذلك الهدى وتشريفه مع الإشارة بأنهم يجعل الناية من الله وكذلك إضافة الرب إليهم هي إضافة تعظيم لشأن المضاف إليه بالقرينة .

﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

مرجع الإشارة الثانية عين مرجع الأولى، ووجه تكرير اسم الإشارة التنبيه على أن كلتا الأرتين جديرة بالاعتناء والتنويه، فلا تذكر إحداها تبعا للأخرى بل تخص بجملة وإشارة خاصة ليكون أشتهارهم بذلك اشتها را بكلتا الجملتين وأنهم ممن يقال فيه كلا القولين .

ووجه المطف بالواو دون الفصل أن بين الجملتين توسطاً بين كلى الاتصال والانتقطاع لأنك إن نظرت إلى اختلاف مفهومهما وزمن حصولهما فإن مفهوم إحداها وهو الهدى حاصل في الدنيا ومفهوم الأخرى وهو الفلاح حاصل في الآخرة كأننا منقطعتين . وإن نظرت إلى تسبب مفهوم إحداها من مفهوم الأخرى ، وكون كل منهما مقصودا بالوصف كأننا متصلتين ، فكان التعارض بين كلى الاتصال والانتقطاع منزلاً إياها منزلة المتوسطين ، كذا قرر شراح الكشف ومعلوم أن حالة التوسط تقتضى المطف كما تقرر في علم المعاني ، وتعليقه عندي أنه لما تمارض المقتضيان تمين المطف لأنه الأصل في ذكر الجمل بمضما بمد بعض .

وقوله «هم المفلحون» الضمير للفصل، والتعريف في المفلحون للجنس وهو الأظهر إذ لا معهود هنا بحسب ظاهر الحال، بل المقصود إفادة أن هؤلاء مفلحون، وتعريف المسند بلام الجنس إذا حل على مسند إليه معرف أفاد الاختصاص فيكون ضمير الفصل لجرد تأكيده النسبة ، أى تأكيده للاختصاص . فاما إذا كان التعريف للجنس وهو الظاهر فتعريف المسند إليه مع السند من شأنه إفادة الاختصاص غالباً لكنه هنا مجرد عن إفادة الاختصاص الحقيقي ، ومفيد شيئاً من الاهتمام بالغبر، فلذلك جلب له التعريف دون التنكير وهذا مثله عبد القاهر بقوله: هو البطل الحامى . أى إذا سمعت بالبطل الحامى وأحطت به خبراً فهو فلان .

وإليه أشار في الكشف هنا بقوله «أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم» والسكاكى لم يتابع الشيخين على هذا فدل عنه في المفتاح وقفه دره .

والفلاح: الفوز وصلاح الحال، فيكون في أحوال الدنيا وأحوال الآخرة، والمراد به في اصطلاح الدين الفوز بالنجاة من العذاب في الآخرة، والفعل منه، أفلح أى صار ذا فلاح، وإنما اشتق منه الفعل بواسطة الهمزة الدالة على الصبرورة لأنه لا يقع حدثاً قائماً بالذات بل هو جنس تحف أفراده بمن قدرت له - قال في الكشف: انظر كيف كرر الله عز وجل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى وهى ذكر اسم الإشارة وتكريمه وتعريف الفلاحين، وتوسيط ضمير الفصل بينه وبين أولئك ليبصر كمراتبهم ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ ﴾

هذا انتقال من التناء على الكتاب ومتقلديه ووصف هديه وأثر ذلك الهدى في الذين اهتدوا به والتناء عليهم الراجع إلى التناء على الكتاب لما كان التناء إنما يظهر إذا تحققت آثار الصفة التي استحق بها التناء، ولما كان الشيء قد يقدّر بضده انتقل إلى الكلام على الذين لا يحصل لهم الاهتداء بهذا الكتاب، وسجل أن حرمانهم من الاهتداء بهديه إنما كان من خبث أنفسهم إذ نبوا بها عن ذلك، فما كانوا من الذين يفكرون في عاقبة أمورهم ويحذرون من سوء المواقف فلم يكونوا من المتقين، وكان سواء عندهم الإنذار وعدمه فلم يتلقوا الإنذار بالتأمل بل كان سواء والعدم عندهم، وقد قرنت الآيات فريقين فريقاً أضمر الكفر وأعلنه وهم من المشركين كما هو غالب اصطلاح القرآن في لفظ الذين كفروا وفريقاً أظهر الإيمان وهو مخادع وهم المنافقون المشار إليهم بقوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا» . وإنما قطعت هاته الجملة عن التي قبلها لأن بينهما كمال الانقطاع إذ الجمل السابقة ذكر الهدى والمهتدين، وهذه تذكر الضالين فينبغي الانقطاع لأجل التضاد، ويعلم أن هؤلاء قسم مضاد للقسامين المذكورين قبله من سياق المقابلة . وتصدير الجملة بحرف التأكيد إما لمجرد الاهتمام بالغبر وغرابته دون ردّ الإنكار أو الشك؛ لأن الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم وللأمة وهو خطاب أنف بحيث لم يسبق شك في وقوعه، ويجيء إن للاهتمام كثير في الكلام وهو في القرآن كثير . وقد تكون إن هنا رد الشك تخريجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر؛ لأن حرص النبي صلى الله عليه وسلم على هداية الكافرين تبجمله لا يقطع الرجاء

في تقع الإنذار لهم وحاله كحال من شك في تقع الإنذار ، أو لأن السامعين لما أجرى على الكتاب من التناء ببلوغه الدرجة القصوى في الهداية يطعمهم أن تؤثر هدايته في الكافرين المرضى وتجمعهم كالذين يشكون في أن يكون الإنذار وعدمه سواء فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وتزل غير الشاك منزلة الشاك . وقد تقل عن المبرد أن إن لا تأتي رد الإنكار بل رد الشك .

وقد تبين أن الذين كفروا المذكورين هنا هم فريق من المشركين الذين هم مأبوس بإيمانهم ، فالإتيان في ذكرهم بالتحريف بالموصول إما أن يكون لتحريف العهد مراداً منه قوم مهودون كأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم من رؤوس الشرك وزعماء السناد دون من كان مشركاً في أيام نزول هذه الآية ثم من آمن بعد مثل أبي سفيان بن حرب وغيره من مُسلمة الفتح وإما أن يكون الموصول لتحريف الجنس المفيد للاستفراق على أن المراد من الكفر أبلغ أنواعه بقربته قوله « لا يؤمنون » فيكون عاماً مخصوصاً بالجنس لمشاهدة من آمن منهم أو يكون عاماً مراداً به الخصوص بالقربة وهذا الوجهان هما اللذان اقتصر عليهما المحققون من المفسرين وهما ناظران إلى أن الله أخبر عن هؤلاء بأنهم لا يؤمنون فتمين أن يكونوا ممن تبين بعد أنه مات على الكفر . ومن المفسرين من تأول قوله تعالى « الذين كفروا » على معنى الذين قضى عليهم بالكفر والشقاء ونظره بقوله تعالى « إن الذين حقت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون » وهو تأويل بعيد من اللفظ وشتان بينه وبين تنظيره . ومن المفسرين من حل « الذين كفروا » على رؤساء اليهود مثل حيي بن أخطب وأبي رافع بمعنى بناء على أن السورة نزلت في المدينة وليس فيها من الكافرين سوى اليهود والمنافقين وهذا بعيد من عادة القرآن وإعراض عن السياق المقصود منه ذكر من حرم من هدى القرآن في مقابلة من حصل لهم الاهتداء به ، وأياً ما كان فالمعنى عند الجميع أن فريقاً خاصاً من الكفار لا يرجي إيمانهم وهم الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وروى ذلك عن ابن عباس والمقصود من ذلك أن عدم اهتدائهم بالقرآن كان لمدم قابليتهم لا انتقص في دلالة القرآن على الخير وهديه إليه .

والكفر - بالقم - إخفاء النعمة ، وبالفتح : الستر مطلقاً وهو مشتق من كفر إذا ستر . ولما كان إنكار الخالق أو إنكار كآله أو إنكار ما جاءت به رسله ضرباً من كفران نعمته على

جاحدها ، أطلق عليه اسم الكفر وغلب استعماله في هذا المعنى ، وهو في الشرع إنكار ما دلت عليه الأدلة القاطعة وتناقضته جميع الشرائع الصحيحة الماضية حتى علمه البشر وتوجهت عقولهم إلى البحث عنه ونصبت عليه الأدلة كوحداية الله تعالى ووجوده ولذلك عد أهل الشرك فيما بين الفترة كفارا . وإنكار ما علم بالضرورة بحجى النبي محمد صلى الله عليه وسلم به ودعوته إليه وعده في أصول الإسلام أو المكابرة في الاعتراف بذلك ولو مع اعتقاد صدقه ولذلك عبر بالإنكار دون التكذيب . ويلحق بالكفر في إجراء أحكام الكفر عليه كل قول أو فعل لا يجترئ عليه مؤمن مصدق بحيث يدل على قلة أكرثات فاعله بالإيمان وعلى إضمماره الظن في الدين وتوسله بذلك إلى نقض أصوله وإهاثته بوجه لا يقبل التأويل الظاهر وفى هذا النوع الأخير مجال لاجتهاد الفقهاء وفتاوى أساطين العلماء إثباتا ونقيا بحسب مبلغ دلالة القول والفعل على ظن أو شك . ومن اعتبر الأعمال أو بعضها المعين في الإيمان اعتبر فقدها أو فقد بعضها المعين في الكفر .

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: القول عندى أن الكفر بالله هو الجهل بوجوده والإيمان بالله هو العلم بوجوده فكفر لا يكون إلا بأحد ثلاثة أمور أحدها الجهل بالله تعالى . الثانى أن يأتي بفعل أو قول أخبر الله ورسوله أو أجمع المؤمنون على أنه لا يكون إلا من كافر كالسجود للصنم . الثالث أن يكون له قول أو فعل لا يمكن معه العلم بالله تعالى . ونقل ابن راشد في الفائق عن الأشعري رحمه الله أن الكفر خصلة واحدة . قال التراقي في الفرق ٢٤١ أصل الكفر هو انتهاك خاص لحرمه الربوبية ويكون بالجهل بالله وبصفاته أو بالجراة عليه وهذا النوع هو المجال الصعب لأن جميع المعاصي جراة على الله .

وقوله «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذروهم» خبر إن الذين كفروا وسواء اسم بمعنى الاستواء فهو اسم مصدر دل على ذلك لزوم إفراده وتذكيره مع اختلاف موصوفاته ومخبراته فإذا أخبر به أو وصف كان ذلك كالمصدر في أن المراد به معنى اسم الفاعل لقصد المبالغة . وقد قيل إن سواء اسم بمعنى المثل فيكون التزام إفراده وتذكيره لأن المثلية لا تتعدد ، وإن تعدد موصوفها تقول هم رجال سواء يزيد بمعنى مثل يزيد . وإنما عدى سواء بملئ هنا وفي غير موضع ولم يلق بئند ونحوها مع أنه المقصود من الاستعلاء في مثله ، للإشارة إلى تمكن الاستواء عند التكلم وأنه لا مصرف له عنه ولا تردد له فيه فالمعنى سواء عندهم الإنذار وعندهم .

واعلم أن العرب في سواء استعمالين : أحدهما أن يأتوا بسواء على أصل وضعه من الدلالة على معنى التساوى في وصف بين متعدد فيقع معه « سواء » ما يدل على متعدد نحو ضمير الجمع في قوله تعالى « فهم فيه سواء » ونحو المطف في قول بئنة :

سواء علينا يا جميل بن ممر إذا مت بأساء الحياة ولينها

ويجوز إعرابه على ما يقتضيه موقعه من التركيب ؛ وثانيهما أن يقع مع همزة التسوية وما هي إلا همزة استفهام كثر وقوعها بعد كلمة « سواء » ومعها (أم) العاطفة التي تسمى التصلة كقوله تعالى « سواء علينا أجزعنا أم صبرنا » وهذا أكثر استعمالها وتردد النحاة في إعرابه وأظهر ما قالوه وأسلمه أن (سواء) خبر مقدم وأن الفعل الواقع بعده مقترنا بالهمزة في تأويل مبتدأ لأنه صار بمنزلة المصدر إذ تجرد عن النسبة وعن الزمان، فالتقدير في الآية سواء عليهم إنذارك وعدمه .

وأظهر عندي مما قالوه أن المبتدأ بمد (سواء) مقدر يدل عليه الاستفهام الواقع معه وأن التقدير سواء جواب « أنذرتهم أم لم تنذرهم » وهذا يجري على نحو قول القائل علت أزيد قائم إذ تقديره علت جواب هذا السؤال ، ولك أن تجمل (سواء) مبتدأ رافعا لفاعل سد مسد الخبر لأن (سواء) في معنى مستوفى في قوة اسم الفاعل فيرفع فاعلا ساداً مسد خبر المبتدأ وجواب مثل هذا الاستفهام لما كان واحداً من أمرين كان الإخبار باستوائهما عند الخبر مشيراً إلى أمرين متساويين ولأجل كون الأصل في خبره الإفراد كان الفعل بمد سواء مؤولاً بمصدر ووجه الألفية فيه أن هذين الأمرين خلفاء الاستواء بينهما حتى ليسأل السائلون أفعل فلان كذا وكذا فيقال إن الأمرين سواء في عدم الاكتراث بهما وعدم تطلب الجواب على الاستفهام من أحدهما فيكون قوله تعالى « سواء عليهم أنذرتهم » مشيراً إلى أن الناس لتعجبهم في دوام الكفار على كفرهم مع ما جاءهم من الآيات بحيث يسأل السائلون أنذرتهم التي أم لم ينذرهم متيقنين أنه لو أنذرهم لما ترددوا في الإيمان ففيل إنهم سواء عليهم جواب تساؤل الناس عن إحدى الأمرين ، وبهذا اتقى جميع التكلفات التي فرضها النحاة هنا ونبرا مماورد عليها من الأبحاث ككون الهمزة خارجة عن معنى الاستفهام ، وكيف يصح عمل ما بعد الاستفهام فيما قبله إذا أعرب سواء خبراً والفعل بعد الهمزة مبتدأ مجرداً عن الزمان ، وككون الفعل مراداً منه مجرد الحدث ، وكدعوى كون الهمزة في التسوية مجازاً بملافة

الزوم ، وكون أم بمعنى الواو ليكون الكلام لشئين لا لأحد شئين ومحو ذلك ، ولا يحتاج إلى تكلف الجواب عن الإيراد الذى أورد على جمل المزمة بمعنى سواء إذ يؤول إلى معنى استوى الإنذار وعدمه عندهم سواء فيكون تكراراً خالياً من الفائدة فيجانب بما تقتل عن صاحب الكشف أنه قال معناه أن الإنذار وعدمه المستويين في علم المخاطب هما مستويان في عدم النفع ، فاختلفت جهة المساواة كما قلناه التفتران في شرح الكشف .

ويتعين إعراب سواء في مثله مبتدأ وانظر محذوف دل عليه الاستفهام تقديره جواب هذا الاستفهام فسواء في الآية مبتدأ ثان والجملة خبر الذين كفروا . ودع عنك كل ما خاض فيه الكتّابون على الكشف ، وحرف (على) الذى يلزم كلمة سواء غالباً هو للاستعلاء المجازى المراد به التمكن أى إن هذا الاستواء متمكن منهم لا يزول عن نفوسهم ولذلك قد يجرى بعض الظروف في موضع على مع كلمة سواء مثل عند ، ولدى ، قال أبو الشغب العباسي (١) .

لَا تَعْمَلْ فِي جُنْدٍ إِنْ جُنْدُكَ وَلَيْتَ كَافِرِينَ لَدَى سِوَا

وسياى تحقيق لنظير هذا التركيب عند قوله تعالى في سورة الأعراف « سواء عليهم أَدْعَوْتُهُمْ أَمْ أَنُتِمُ صَامِتُونَ » ، وقرأ ابن كثير « أأنذرتهم » بهزتين أولها محقة والثانية مسهلة . وقرأ قالون عن نافع وورش عنه في رواية البندادين وأبو عمرو وأبو جعفر كذلك مع إدخال ألف بين المهرتين ، وكلتا القرائتين لنة حجازية . وقرأه حمزة وعاصم والكسائي بتحقيق المهرتين وهى لنة تميم . وروى أهل مصر عن ورش إبدال المزمة الثانية ألفاً . قال العنشى وهو لحن ، وهذا يضمن رواية المصريين عن ورش ، وهذا اختلاف في كيفية الأداء فلا ينافى التواتر .

﴿ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾

الأظهر أن هاته الجملة مسوقة لتقرير معنى الجملة التى قبلها وهى « سواء عليهم أأنذرتهم » الخ فلك أن تجعلها خبراً ثانياً عن إَنَّ واستفادة التأكيد من السياق ولك أن

(١) هومن شعراء ديوان الحماسة إلا أن هذا الشعر في ديوان الحماسة غير منسوب في غالب النسخ ، وفي بعضها منسوب لأبي الشغب وهو بفتح الشين وسكون الهمزة العجينة ، اسمه عكرشة بن أربد ، شاعر مقل من شعراء العصر الأموى .

تجعلها تأكيداً وعلى الوجهين فقد فصلت إما جوازاً على الأول وإما وجوباً على الثاني، وقد فرضوا في إعرابها وجوهاً آخر لا نكثر بها لنصفها، وقد جوز في الكشف جمل جملة «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذروهم» اعتراضاً لجملة «لا يؤمنون» وهو مرجوح لم يرتضه السعد والسيد، إذ ليس على الإخبار هؤلاء يؤمنون إنما اللهم أن يحجب عنهم باستواء الإنذار وعدمه عندهم، فإن في ذلك نداء على مكابرتهم وغيابهم، وعذراً للنبي صلى الله عليه وسلم في الحرص على إيمانهم، وتسجيلاً بأنهم لا يفتح سمعهم وقلوبهم لتلقي الحق والرشاد لا ينفع فيه حرص ولا ارتياح، وهذا وإن كان يحصل على تقديره جمل لا يؤمنون خبراً إلا أن المقصود من الكلام هو الأولى بالإخبار، ولأنه يصير الخبر غير معتبر إذ يصير بمثابة أن يقال إن الذين كفروا لا يؤمنون، فقد علم أنهم كفروا فمدح إيمانهم حاصل، وإن كان المراد من لا يؤمنون استمرار الكفر في المستقبل إلا أنه خبر غريب بخلاف ما إذا جعل تفسيراً للخبر.

وقد احتج بهاته الآية الذين قالوا بوقوع التكليف بما لا يطاق احتجاجاً على الجمله إذ مسألة التكليف بما لا يطاق بقيت زماناً غير محررة، وكان كل من لاح له فيها دليل استدل به، وكان التعبير عنها بعبارات فنه من يعثر بها التكليف بالحال، ومنهم من يعبر بالتكليف بما ليس بمقدور، ومنهم من يعبر بالتكليف بما لا يطاق، ثم إنهم ينظرون مرة للاستحالة الذاتية العقلية، ومرة للذاتية المادية، ومرة للمرضية، ومرة للمشقة القوية المحرجة للمكلف فيخلطونها بما لا يطاق ولقد أفصح أبو حامد الاسفريابي وأبو حامد الفزائي وأضرهما عما يرفع القناع عن وجه المسألة فصار لا تحير أفعالها وأقلب قتادها تماماً. وذلك أن الحال منه محال لذاته عقلاً كجمع التقيضين ومنه محال عادة كصمود السماء ومنه ما فيه حرج وإعنات كدخ الخمر ولله ووقوف الواحد لمشرة من أفرانه، ومنه محال عرضت له الاستحالة بالنظر إلى شيء آخر كما بان من علم الله عدم إيمانه وحج من علم الله أنه لا يحج، وكل هاته أطلق عليها ما لا يطاق كما في قوله تعالى «ولا تحملن ما لا طاقة لنا به» إذ المراد ما يشق مشقة عظيمة، وأطلق عليها الحال حقيقة ومطابقة في بعضها والزاماً في البعض، وبجازاً في البعض، وأطلق عليها عدم المقدور كذلك، كما أطلق الجواز على الإمكان، وعلى الإمكان للحكمة، وعلى الوقوع. فنشأ من تفاوت هاته الأقسام

واختلاف هاته الإطلاقات مقالات ملأت القضاء . وكانت للمخالفين كجبر المضاء ، فلما قيض الله أعلاماً نقواً ما شاؤا ، وفتحوا أغلقها ، تبين أن الجواز الإمكانى فى الجميع ثابت لأن الله تعالى يفعل ما يشاء لو شاء ، لا يخالف فى ذلك مسلم . وثبت أن الجواز اللاتم للحكمة منتف عندنا وعند المعتزلة وإن اختلفا فى تفسير الحكمة لاتفاق الكل على أن فائدة التكليف تنعدم إذا كان المكلف به متمذّر الوقوع . وثبت أن المتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه مكلف به جوازا ووقوعا ، وجل التكليف لا يتخلو من ذلك ، وثبت ما هو أخص وهو رفع الحرج الخارجى عن الحد الثمارى ، تفضلا من الله تعالى لقوله « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقوله « علم أن لن تحصوه فتاب عليكم » أى لاتطبقونه كما أشار إليه ابن العربى فى الأحكام ، هذا ملاك هاته المسألة على وجه يلتزم به متناثرها ، ويستأنس متناثرها . وبقي أن نبين لكم وجه تعلق التكليف بمن علم الله عدم امتثاله أو بمن أخبر الله تعالى بأنه لا يمثل كما فى هاته الآية ، وهى أخص من مسألة العلم بعدم الوقوع إذ قد انضم الإخبار إلى العلم كما هو وجه استدلال المستدل بها ، فالجواب أن من علم الله عدم فعله لم يكفه بخصوصه ولا وجه له دعوة تخصه إذ لم يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم خص أفراداً بالدعوة إلا وقد آمنوا كما خص عمر بن الخطاب حين جاءه ، بقوله « أما آن لك يا ابن الخطاب أن تقول لا إله إلا الله » وقوله لأبى سفيان يوم الفتح قريبا من تلسم المقالة ، وخص عنه أبا طالب بمثلها ، ولم تكن يومئذ قد نزلت هذه الآية ، فلما كانت الدعوة عامة وهم شملهم العموم بطل الاستدلال بالآية وبالدليل العقلى ، فلم يبق إلا أن يقال لماذا لم يخص من علم عدم امتثاله من عموم الدعوة ، ودفع ذلك أن تخصيص هؤلاء بطيل الشريعة ويجرى غيرهم ويضعف إقامة الحجة عليهم ، ويوم عدم عموم الرسالة ، على أن الله تعالى قد اقتضت حكمته الفصل بين ما فى قدره وعلمه ، وبين ما يقتضيه التشريع والتكليف ، وسير الحكمة فى ذلك بينا فى مواضع يطول الكلام بجلها ويخرج من غرض التفسير ، وأحسب أن تظنكم إلى مجمله ليس بمسير .

﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً ﴾

هذه الجملة جارية مجرى التعليل للحكم السابق في قوله تعالى « سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » ويان لسببه في الواقع ليدفع بذلك تعجب المتعجبين من استواء الإنذار وعدمه عندهم ومن عدم نفوذ الإيمان إلى نفوسهم مع وضوح دلائله ، فإذا علم أن على قلوبهم خنا وعلى أسماعهم وأن على أبصارهم غشاوة علم سبب ذلك كله وبطل العجب ، فالجملة استئناف بياني يفيد جواب سائل يسأل عن سبب كونهم لا يؤمنون ، وموقع هذه الجملة في نظم الكلام مقابل موقع جملة « أولئك على هدى من ربهم » فلهذه الجملة مكانة بين ذم أصحابها بمقدار ما لتلك من المكانة في الثناء على أربابها . والختم حقيقة السد على الإناء والنقش على الكتاب بطين ونحوه مع وضع علامة مرسومة في خاتم لينع ذلك من فتح الختم ، فإذا فتح علم صاحبه أنه فتح لفساد يظهر في أثر النقش وقد أخذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتما لذلك ، وقد كانت العرب تختم على قوارير الخمر ليصليحها أنحباس الهواء عنها وتسلم من الأقدار في مدة تمتيقها . وأما تسمية البلوغ لآخر الشيء خنا فلأن ذلك الموضع أو ذلك الوقت هو ظرف وضع الختم فيسمى به مجازا . والخاتم بفتح التاء الطين الموضع على السكان الختم ، وأطلق على القالب النقوش فيه علامة أو كتابة يطبع بها على الطين الذي يختم به . وكان نقش خاتم النبي صلى الله عليه وسلم « محمد رسول الله » . وطين الختم طين خاص يشبه الجبس يبل بماء ونحوه ويشد على الموضع الختم فإذا جف كان قوى الشد لا يُقلع بسهولة وهو يكون قطعاً صغيرة كل قطعة بمقدار مضغفة وكانوا يحملونه خواتيم في رقاب أهل النعمة قال بشار :

ختم الحب لها في عنق موضع الخاتم من أهل الذم

والغشاوة غلالة من غشاء وتغشاء إذا حجبته ومما يصاغ له وزن غلالة بكسر الفاء معنى الاشتغال على شيء مثل الهامة والملاوة واللغافة . وقد قيل إن صوغ هذه الزينة للصناعات كالغليظة لا فيها من معنى الاشتغال المجازي ، ومعنى الغشاوة الغطاء . وليس الختم على القلوب والأنعام ولا الغشاوة على الأبصار هنا حقيقة كما توهمه بعض المفسرين فيما نقله ابن عطية بل ذلك جار على طريقة المجاز بأن جعل قلوبهم أي عقولهم في عدم نفوذ الإيمان والحق

والإرشاد إليها ، وجعل أسماعهم في استسكا كما عن سماع الآيات والنذر ، وجعل أعينهم في عدم الانتفاع بما ترى من المعجزات والدلائل السكونية ، كأنها محتوم عليها ومغشى دونها إما على طريقة الاستمارة بتشبيه عدم حصول النفع المقصود منها بالخمّ والفشاوة ثم إطلاق لفظ ختم على وجه التبعية ولفظ الفشاوة على وجه الأصلية وكتاتهما استمارة تحقيقية إلا أن المشبه يحقق عقلا لا حسا .

ولك أن تجعل الختم والفشاوة تمثيلا بتشبيه هيئة وهمية متخيلة في قلوبهم أي إدراكهم من التصميم على الكفر وإسارهم من التأمل في الأدلة - كما تقدم - بهيئة الختم ، وتشبيه هيئة متخيلة في أبصارهم من عدم التأمل في الوجدانية وصدق الرسول بهيئة الفشاوة وكل ذينك من تشبيه المقول بالمحسوس ، ولك أن تجعل الختم والفشاوة مجازا مرسلابلاقة اللزوم والمراد اتصافهم بلزوم ذلك وهو أن لا تعقل ولا تحس ، والختم في اصطلاح الشرع استمرار الضلالة في نفس الضال أو خلق الضلالة ، ومثله الطبع ، والأكنة . والظاهر أن قوله وعلى سمعهم مبطوف على قوله « قلوبهم » فتكون الأسماع مغموما عليها وليس هو خبرا مقدما لقوله غشاوة فيكون « وعلى أبصارهم » مبطوفا عليه لأن الفشاوة تناسب الأبصار لا الأسماع ولأن الختم يناسب الأسماع كما يناسب القلوب إذ كلاهما يشبه بالوعاء ويتخيل فيه معنى الغلق والسد ، فإن العرب تقول : استكّ سمعه وقر سمعه وجعلوا أصابعهم في آذانهم .

والمراد من القلوب هنا الألباب والمقول ، والعرب تطلق القلب على اللحمة الصنوبرية ، وتطلقه على الإدراك والعقل ، ولا يكادون يطلقونه على غير ذلك بالنسبة للإنسان وذلك ، غالب كلامهم على الحيوان ، وهو المراد هنا ، ومقره الدماغ لا عالة ولكن القلب هو الذي يحده بالقوة التي بها عمل الإدراك

وإما أفرد السمع ولم يجمع كما جمع قلوبهم وأبصارهم إما لأنه أريد منه المصدر الدال على الجنس ، إذ لا يطبق على الأذان سمع الا ترى أنه جمع لما ذكر الأذان في قوله « يجعلون أصابعهم في آذانهم » - وقوله - « وفي آذاننا قر » فلما عبر بالسمع أفرد لأنه مصدر بخلاف القلوب والأبصار فإن القلوب متعددة والأبصار جمع بصر الذي هو اسم لامصدر ، وإما التقدير محذوف أي وعلى حواس سمعهم أو

جوارح معهم . وقد تكون في أفراد السمع لطيفة روعيت من جملة بلاغة القرآن هي أن القلوب كانت متفاوتة واشتغالها بالتفكير في أمر الإيمان والدين مختلف باختلاف وضوح الأدلة ، وبالكثرة والقلة وتلقى أنواعا كثيرة من الآيات فلكل عقل حظه من الإدراك ، وكانت الأبصار أيضا متفاوتة التعلق بالمرئيات التي فيها دلائل الوجدانية في الآفاق ، وفي الأنفس التي فيها دلالة ، فلكل بصر حظه من الالتفات إلى الآيات المعجزات والمعبر والواعظ ، فلما اختلفت أنواع ما تعلقان به جمعت . وأما الأسماع فإنما كانت تتعلق بسبح ما يُلقى إليها من القرآن فالجاءات إذا سمعوا القرآن مغموه مسمعا متساويا وإنما يتفاوتون في تدبره والتدبر من عمل القول فلما اتحد تعلقها بالمسموعات جمعت مسمعا واحدا .

وإطلاق أسماء الجوارح والأعضاء إذا أُريد به المجاز عن أعمالها ومصادرها جاز في إجراءاته على غير المفرد أفراده وجمعه وقد اجتمعا هنا فأما الإطلاق حقيقة فلم يصح ، قال الجاحظ في البيان^(١) (قال بعضهم لغلام له اشترى رأس كبشين فقيل له ذلك لا يكون، فقال إذا فرأسي كبش فزاد كلامه إحالة) وفي الكشف أنهم يقولون ذلك إذا أمن اللبس كقول الشاعر :

كُلُوا فِي بَعْضٍ بَطْنَكُمْ تَسْفُوا فَإِنَّ زَمَانَكُمْ زَمَنَ خَمِيصٍ

وهو نظير ما قاله شيبويه في باب ما لُفَظَ به مما هو مثنى كما لُفَظَ بالجمع من نحو قوله تعالى « فقد صفت قلوبكما » ويقولون ضِع رحلهما وإنما هما اثنتان وهو خلاف كلام الجاحظ وقد يكون ما عده الجاحظ على الفاعل خطأ لأن مثل ذلك الفاعل لا يقصد المثنى الثانية فحمل كلامه على الخطأ لجهل بالمرئية ولم يحمله على قصد لطيفة بلاغية بخلاف ما في البيت فضلا عن الآية كقول علي رضي الله عنه لمن سأله حين مرت جنازة: من المتوفى (بصيغة اسم الفاعل) فقال له على « الله » لأنه علم أنه أخطأ أراد أن يقول المتوفى وإلا فإنه يصح أن يقال توفى فلان بالبناء للفاعل فهو متوفى أى استوفى أجله، وقد قرأ على نفسه قوله تعالى « والذين يتوفون منك » بصيغة البنى للفاعل .

وبعد كون الختم مجازا في عدم تموز الحق لقولهم وأسماعهم وكون ذلك مسببا لا محالة عن إعراضهم وبكبرتهم أسند ذلك الوصف إلى الله تعالى لأنه المقدَّر له على طريقة إسناد

(١) انظر صحيفة ٢٠١ من الجزء الأول طبع بولاق .

نظائر مثل هذا الوصف في غير ما آية من القرآن. نحو قوله « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم - وقوله - « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا » ونظائر ذلك كثيرة في القرآن كثيرة تنبؤ عن التأويل وعملها عندنا على التحقيق أنها واردة على اعتبار أن كل واقع هو بقدر الله تعالى وأن الله هدى ووفق بعضا ، وأضل وخذل بعضا في التقدير والتكوين ، فلا ينافي ذلك ورود الآية ونظائرها في معنى النسي على الموصوفين بذلك والتشنيع بحالهم لأن ذلك باعتبار ما لهم من الميل والاكتساب ، وبالتحقيق القدرة على الفعل والترك التي هي دون الخلق ، والله تعالى قدّر الشرور وأوجد في الناس القدرة على فعلها ولكنه نهى عنها لأنه أوجد في الناس القدرة على تركها أيضا ، فلا تمارض بين القدر والتكليف إذ كل راجع إلى جهة خلاف ما توهمته القدرة فنفا القدر وهو التقدير والعلم وخلاف ما توهمته المعتزلة من عدم تعلق قدرة الله تعالى بأفعال المكلفين ولا هي مخلوقة له وإنما المخلوق له ذاتهم وآلات أفعالهم ، ليتوصلوا بذلك إلى إنكار صحة إسناد مثل هاته الأفعال إلى الله تعالى تنزيهاً له عن إيجاد الفساد ، وتأويل ما ورد من ذلك : على أن ذلك لم ينف عنهم شيئاً لأنهم قائلون بملئه تعالى بأنهم سيفعلون وهو قادر على سلب القدر منهم فيتركه إمام على تلك القدرة إسهال لهم على فعل القبيح وهو قبيح ، فالتحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة أن الله هو مقدر أفعال المباد إلا أن فعلها هو من البسد لا من الله وهو الذي أفصح عنه إمام الحرمين وأضرابه من المحققين . ولا يرد علينا أنه كيف أقدم على فعل المعاصي ؟ لأنه يرد على المعتزلة أيضاً أنه كيف علم بعد أن أقدم بأنهم شارعون في المعاصي ولم يسلب عنهم القدرة ؟ فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق وأجرى على طريق الجمع بين ما طفق به الكتاب والسنة من الأدلة . ولنا فيه تحقيق أعلى من هذا بسطناه في رسالة القدرة والتقدير التي لما نظهر .

وإسناد الختم المستعمل مجازاً إلى الله تعالى للدلالة على تمكن معنى الختم من قلوبهم وأن لا يرجي زواله كما يقال خلقة في فلان ، والوصف الذي أودعه الله في فلان أو أعطاه فلانا ، وفرق بين هذا الإسناد وبين الإسناد في المجاز العقلي لأن هذا أريد منه لازم المعنى والمجاز العقلي إنما أسند فيه فعل لنير فاعله للملازمة ، والغالب صحة فرض الاعتبارين فيما صلح لأحدهما وإنما يرتكب ما يكون أصح بالمقام .

وجملة «وعلى سمعهم» معطوفة على قوله «وعلى قلوبهم» بإعادة الجار لزيادة التأكيد حتى يكون المطفوف مقصوداً لأن على مؤذنة بالمتعلق فكأن ختم كُرد مرتين . وفيه ملاحظة كون الأسماع مقصودة بالختم إذ ليس المطف كالتصريح بالعامل . وليس قوله وعلى سمعهم خبراً مقدماً لنشأوة لأن الأسماع لا تناسبها النشأوة وإنما يناسبها السد ألا ترى إلى قوله تعالى «وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة» ولأن تقديم قوله «وعلى أبصارهم» دليل على أنه هو الخبر لأن التقديم لتصحيح الابتداء بالنكرة فلو كان قوله «وعلى سمعهم» هو الخبر لاستغنى بتقديم أحدهما وأبقى الآخر على الأصل من التأخير ف قيل وعلى سمعهم غشاوة وعلى أبصارهم .

وفي تقديم السمع على البصر في مواقفه من القرآن دليل على أنه أفضل فائدة لصاحبه من البصر فإن التقديم مؤذن بأهمية المقدم وذلك لأن السمع آلة لتلقى الماروف التي بها كال العقل ، وهو وسيلة بلوغ دعوة الأنبياء إلى أفهام الأمم على وجه أكمل من بلوغها بواسطة البصر لو فقد السمع ، ولأن السمع ترد إليه الأصوات السموعة من الجهات الست بدون توجه ، بخلاف البصر فإنه يحتاج إلى التوجه بالاتفات إلى الجهات غير المقابلة .

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

العذاب: الألم. وقد قيل إن أصله الإعذاب مصدر أعذب إذا أزال العذوبة لأن العذاب يزيل حلاوة العيش فصيغ منه اسم مصدر يحذف الهمزة ، أو هو اسم موضوع للألم بدون ملاحظة اشتقاق من العذوبة إذ ليس يلزم مصير الكلمة إلى نظيرتها في الحروف . ووصف العذاب بالمعظم دليل على أن تنكير عذاب للنوعية وذلك إهتمام بالتنقيص على عظمه لأن التنكير وإن كان صالحاً للدلالة على التعظيم إلا أنه ليس بنص فيه ولا يجوز أن يكون عظيم تأكيداً لما يفيد التنكير من التعظيم كما ظنه صاحب الفتاح لأن دلالة التنكير على التعظيم غير وضعية ، والدلولات غير الوضعية يستغنى عنها إذا ورد ما يدل عليها وضماً فلا يمد تأكيداً . والعذاب في الآية ، إما عذاب النار في الآخرة ، وإما عذاب القتل والمنسية في الدنيا .

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾

هذا فريق آخر وهو فريق له ظاهر الإيمان وباطنه الكفر وهو لا يدو أن يكون مبطناً للشرك أو مبطناً التمسك باليهودية وبجمعه كله إظهار الإيمان كذباً، قالواؤ لمعط طائفة من الجمل على طائفة مسوق كل منهما لغرض جمتهما في الذكر المناسبة بين الفرضين فلا يتطلب في مثله إلا المناسبة بين الفرضين لا المناسبة بين كل جملة وأخرى من كلا الفرضين على ما حققته التفرائى في شرح الكشاف، وقال السيد إنه أصل عظيم في باب العطف لم يتبته له كثيرون فأشكـل عليهم الأمر في مواضع شتى وأصله مأخوذ من قول الكشاف « وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تُعطف الجملة على الجملة » فأفاد بالتشبيه أن ذلك ليس من عطف الجملة على الجملة. قال المحقق عبد الحكيم: وهذا ما أهله السكاكى أى في أحوال الفصل والوصل وتفرده به صاحب الكشاف .

واعلم أن الآيات السابقة لما انتقل فيها من الثناء على القرآن يذكر المهتدين به بنوعيهم الذين يؤمنون بالغيب والذين يؤمنون بما أنزل إليك إلى آخر ما تقدم ، وانتقل من الثناء عليهم إلى ذكر أضدادهم وهم الكافرون الذين أريد بهم الكافرون صراحةً وهم المشركون ، كان السامع قد ظن أن الذين أظهروا الإيمان داخلون في قوله الذين يؤمنون بالغيب فلم يكن السامع سائلاً عن قسم آخر وهم الذين أظهروا الإيمان وأبطنوا الشرك أو غيره وهم المنافقون الذين هم المراد هنا بدليل قوله « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » الخ ، لأنه لمراتبه وندرة وصفه بحيث لا يتخطر بالبال وجوده ناسب أن يذكر أمره للسامعين ، ولذلك جاء بهذه الجملة معطوفة بالواو إذ ليست الجملة المتقدمة مقتضية لها ولا مثيرة لدلوها في نقوس السامعين ، بخلاف جملة « إن الذين كفروا سواء عليهم » ترك عطفها على التي قبلها لأن ذكر مضمونها بعد المؤمنين كان مترقياً للسامع ، فكان السامع كالسائل عنه نجاء انفصل للاستئناف البياني .

وقوله « ومن الناس » خبر مقدم لا حالة وقد يترأى أن الإخبار بثله قليل الجدوى لأنه إذا كان المبتدأ دالاً على ذات مثله ، أو معنى لا يكون إلا في الناس كان الإخبار عن المبتدأ بأنه من الناس أو في الناس غير مجد بخلاف قولك ألتخـص من الناس، أى لا من

اللائكة فإن الفائدة ظاهرة ، فوجه الإخبار بقولهم من الناس في نحو الآية ونحو قول بعض أئمة الأصحاب في تهنته لى بمخلة القضاء .

في الناس من أتى قلاتها إلى خلفٍ حرّم ما ابتغى وأباحا
إن القصد إخفاء مدلول الخبر عنه كما تقول قال هذا إنسانٌ وذلك عندما يكون الحديث يكسب ذما أو نقصانا ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم « ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله » وقد كثر تقديم الخبر في مثل هذا التركيب لأن في تقديمه تنبيها للسامع على عجيب ما سيذكر ، وتشويقا لمعرفة ما يتم به الإخبار ولو أخر لكان موقعه زائداً لحصول العلم بأن ما ذكره التكلم لا يقع إلا من إنسان كقول موسى بن جابر الحنفى :

ومن الرجال أسنةٌ مذوبةٌ وضربون وشاهد كالتأب

وقد قيل إن موقع من الناس مؤذن بالتمجيد وإن أصل الخبر إفادة أن فاعل هذا الفعل من الناس ثلاثا يظنه المخاطب من غير الناس لشناعة الفعل ، وهذا بعيد عن القصد لأنه لو كان كما قال لم يكن للتقديم فائدة بل كان تأخيره أولى حتى يتقرر الأمر الذى يؤم أن المبتدأ ليس من الناس ، هذا توجيه هذا الاستعمال وذلك حيث لا يكون لظاهر الإخبار بكون المتحدث عنه من أفراد الناس كبير فائدة فإن كان القصد إفادة ذلك حيث يحمله المخاطب كقولك من الرجال من يلبس برقا تريد الإخبار عن القوم المدعوون بالمتنبيين من (لمتونة) ، أو حيث يترل المخاطب منزلة الجاهل كقول عبد الله بن الزبير (بفتح الزاى وكسر الباء) .

وفى الناس إن رمت حبالك وأصل وفى الأرض عن دار القلى متحول

إذا كان حال المخاطبين حال من يظن أن التكلم لا يجد من يصله إن قطعه هو ، فذكر من الناس ونحوه في مثل هذا وارد على أصل الإخبار ، وتقديم الخبر هنا للتشويق إلى استعمال المبتدأ وليس فيه إفادة تخصيص . وإذا علمت أن قوله من الناس مؤذن بأن المتحدث عنهم ستساق في شأنهم قصة مذمومة وحالة شنيعة إذ لا يستر ذكرهم إلا لأن حالهم من الشناعة بحيث يستحي التكلم أن يصرح بوصفها وفى ذلك من تحقير شأن النفاق ومذمته أمر كبير ، فوردت في شأنهم ثلاث عشرة آية نعى عليهم فيها خبهم ، ومكرهم ، وسوء عواقبهم ،

وسفه أحلامهم ، وجهالتهم ، وأردف ذلك كله بشتم واستهزاء وتشثيل حلم في أشنع الصور
 وهم أحرى به بذلك فإن الخطة التي تدبروا فيها تجمع مذام كثيرة إلى النفاق يجمع الكذب ،
 والجبن ، والكيدة ، وأفن الرأي ، والبله ، وسوء السلوك ، والطمع ، وإضاعة العمر ،
 وزوال الثقة ، وعداوة الأنحاب ، واضمحلال الفضيلة . أما الكذب فظاهر ، وأما الجبن
 فلأنه لولا لما دعاه داع إلى مخالفة ما يبطن ، وأما الكيدة فإنه يحمل على اتقاء الاطلاع عليه
 بكل ما يمكن ، وأما أفن الرأي فلأن ذلك دليل على ضعف في العقل إذ لا داعي إلى ذلك ،
 وأما البله فلجبل بأن ذلك لا يطول الاغترار به ، وأما سوء السلوك فلأن طبع النفاق
 إخفاء الصفات الذمومة ، والصفات المذمومة إذا لم تظهر لا يمكن للربى ولا للصديق ولا
 لمعوم الناس تمييزها على صاحبها فتبقى كما هي وتزيد تمكننا بطول الزمان حتى تصير ملكة
 يتعذر زوالها ، وأما الطمع فلأن غالب أحوال النفاق يكون للرغبة في حصول النفع ، وأما
 إضاعة العمر فلأن العقل ينصرف إلى ترويح أحوال النفاق وما يلزم إجراؤه مع الناس
 ونسب الحيل لإخفاء ذلك وفي ذلك ما يصرف الدهن عن الشغل بما يجدى ، وأما زوال الثقة
 فلأن الناس إن اطعموا عليه ساء ظنهم فلا يثقون بشيء يقع منه ولو حقا ، وأما عداوة
 الأنحاب فكذلك لأنه إذا علم أن ذلك خلق لصاحبه خشي غدره فغدره فأدى ذلك إلى
 عداوته ، وأما اضمحلال الفضيلة فنتيجة ذلك كله . وقد أشار قوله تعالى « وما هم بمؤمنين »
 إلى الكذب ، وقوله « يخادعون » إلى الكيدة والجبن ، وقوله « وما يخادعون إلا أنفسهم »
 إلى أفن الرأي ، وقوله « وما يشعرون » إلى البله ، وقوله « في قلوبهم مرض » إلى سوء
 السلوك ، وقوله « فزادهم الله مرضا » إلى دوام ذلك وتزايد مع الزمان ، وقوله « قالوا
 إنما نحن مصلحون » إلى إضاعة العمر في غير المقصود ، وقوله « قالوا إنا معكم » مؤكدا
 بأن إلى قلة ثقة أصحابهم فيهم ، وقوله « فاربحت تجارتهم » إلى أن أمرهم لم يحظ بالقبول
 عند أصحابهم ، وقوله « سم بكم عى فهم لا يعقلون » إلى اضمحلال الفضيلة منهم وسيجيء
 تفصيل لهذا ، وجمع هذ قوله تعالى « في قلوبهم مرض » .

والناس اسم جمع إثني بكسر الهمزة وياء النسب فهو عوض عن أناسي الذي هو الجمع
 القياسي لإنس وقد عوضوا عن أناسي أناس يضم الهمزة وطرح ياء النسب ، دل على هذا
 التعويض ظهور ذلك في قول عبيد بن الأبرص الأسدي مخاطب امرأ القيس :

إِنَّ النَّارَ يُعْطَاهُ نَ عَلَى الْأَنْفُسِ الْأَمِينِ

ثم حذفوا همزته تخفيفاً ، وحذف الهمزة للتخفيف شائع كما قالوا لَوْقَة في أَلَوْقَة وهي
الزُبدة ، وقد أترم حذف همزة أناس عند دخول آل عليه غالباً بخلاف المجرد من آل فذكر
الهمزة وحذفها شائع فيه وقد قيل إِنَّ نَاسَ جَمْعٌ وإنه من مجموع جاءت على وزن فُعَال
بضم الفاء مثل طُؤَارِ جَمْعُ طِئْرٍ ، ورُخَالِ جَمْعُ رَخِيلٍ وهي الأنثى الصغيرة من الضأن ووزن
فُعَال قليل في الجروع في كلام العرب وقد اهتم أئمة اللغة بجمع ما ورد منه فذكرها ابن خالويه
في كتاب (لَيْسَ) وابن السكيت وابن بَرِي . وقد عد المتقدمون منها ثمانية جُمعت في ثلاثة
أبيات تُنسب للزخشرى والصحيح أنها لصدر الأفاضل تلميذه ثم ألحق كثير من اللغويين
بتلك الثمان كلماتٍ آخر حتى أُنهيَتْ إلى أربع وعشرين جمعا ذكرها الشهاب الخفاجي
في شرح درة النواص و ذكر معظمها في حاشيته على تفسير البيضاوى وهي فائدة من علم اللغة
فارجعوا إليها إن شئتم . وقيل إن ما جاء بهذا الوزن أسماء مجموع ، وكلام الكشف يؤذن به
ومفرد هذا الجمع إانسى أو إانس أو إنسان وكله مشتق من أنيس ضد توحش لأن الإنسان
يألف ويأنس .

والتعريف في الناس للجنس لأن ما علمت من استعماله في كلامهم يؤيد إرادة الجنس
ويجوز أن يكون التعريف للمهد والمهود هم الناس المتقدم ذكرهم في قوله « إن الذين كفروا »
أو الناس الذين يمهدهم النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون في هذا الشأن ، ومَنْ موصولة
والمراد بها فريق وجماعة بقرينة قوله وما هم بمؤمنين وما بعده من صيغ الجمع .

والمدكور بقوله « ومن الناس من يقول » الخ قسم ثالث مقابل للقسامين المتقدمين
للتأني بين الجميع بأشهر الصفات وإن كان بين البعض أو الجميع صفات متفقة في الجملة
فلا يشتهر وجه جمل المنافقين قسماً للكافرين مع أنهم منهم لأن المراد بالتقسيم
الصفات المخصصة .

وإنما اقتصر القرآن من أقوالهم على قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر مع أنهم أظهروا
الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم ، إيجازاً لأن الأول هو مبدأ الاعتقادات كلها لأن من
لم يؤمن برب واحد لا يصلح إلى الإيمان بالرسول إذ الإيمان بالله هو الأسس وبه يصلح الاعتقاد
وهو أصل العمل ، والثاني هو الوازع والباحث في الأعمال كلها وفيه صلاح الحال المعلى أو هم

الذين اقتصروا في قولهم على هذا القول لأنهم لما يوم في الكفر لا يستطيعون أن يذكروا الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم استغفالا لهذا الاعتراف فيقتصرون على ذكر الله واليوم الآخر إيهاما للاكتفاء ظاهراً ومحافظة على كفرهم باطناً لأن أكثرهم وقادتهم من اليهود . وفي التعبير يقول في مثل هذا المقام إيماء إلى أن ذلك قول غير مطابق للواقع لأن الخبر الحكى عن النبي إذا لم يتعلق الفرض بذكر نسه وحكى بلفظ يقول ، أو ما ذلك إلى أنه غير مطابق لاعتقاده أو أن المتكلم يكذبه في ذلك ، فيه تمهيد لقوله وما هم بمؤمنين ، وجملة وما هم بمؤمنين في موضع الحال من ضمير يقول أى يقول هذا القول في حال أنهم غير مؤمنين .

والآية أشارت إلى طائفة من الكفار وهم المنافقون الذين كان بعضهم من أهل يثرب وبعضهم من اليهود الذين أظهروا الإسلام وبقيتهم من الأعراب المجاورين لهم ، ورد في حديث كعب بن مالك أن المنافقين الذين تحلفوا في غزوة تبوك بضمة وثلاثون ، وقد عرف من أممهم عبد الله بن أبي بن سائل وهو رأس المنافقين ، والجند بن قيس ، ومعتب بن قشير ، والجلال بن سويد الذي نزل فيه « يحلفون بالله ما قالوا » ، وعبد الله بن سبا اليهودي وليد ابن الأعصم من بني زريق حليف اليهود كما في باب السحر من كتاب الطب من صحيح البخاري ، والأخمس أبي بن سريق الثقفي كان يظهر الود والإيمان وسيأتي عند قوله تعالى « ومن الناس من يجيبك » ، وزيد بن اللصيت القينقي ووديعه بن ثابت من بني عمرو بن عوف ، ومخش بن حمير الأشجعي اللذين كانا يبطان المسلمين ، من غزوة تبوك وقد قيل إن زيد بن اللصيت تاب وحسن حاله ، وقيل لا ، وأما مخش بن قتاد وعنه الله عنه وقتل شهيدا يوم اليمامة ، وفي كتاب المرتبة الرابعة لابن حزم قد ذكر قوم معتب ابن قشير الأوسى من بني عمرو بن عوف في المنافقين وهذا باطل لأن حضوره بدرا يبطل هذا الظن بلا شك ولكنه ظهر منه يوم أحد ما يدل على ضعف إيمانه فلمزوه بالنفاق فإنه القائل يوم أحد « لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا » ، رواه عنه الزبير بن العوام قال ابن عطية كان مغموصا بالنفاق .

ومن المنافقين أبو عفاك أحد بني عمرو بن عوف ظهر نفاقه حين قتل رسول الله الحارث بن سويد بن صامت وقال شعرا يعرض بالنبي صلى الله عليه وسلم وقد أمر رسول الله

بقتل أبي عَفَكٍ فقتله سالم بن عُمر ، ومن المنافقات عَمَّاء بنت مروان من بنى أمية ابن زيد نافقت لما قتل أبو عَفَكٍ وقالت شرما تمرض بالنبيء قتلها عمر بن عدى الخطمي وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينقطع فيها عَزْرَانِ ، ومن المنافقين بشر بن أبي رُق كان منافقا يهجو أصحاب رسول الله وشهد أحدا ومنهم ثعلبة بن حاطب وهو قد أسلم وعد من أهل بدر ، ومنهم بشر المنافق كان من الأنصار وهو الذي خامم يهوديا فدعا اليهودي بشرا إلى حكم النبيء فامتنع بشر وطلب المحاكمة إلى كعب بن الأشرف وهذا هو الذي قتله عُمر وقصته في قوله تعالى « ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك » في سورة النساء .

وعن ابن عباس أن المنافقين على عهد رسول الله كانوا ثلاثمائة من الرجال ومائة وسبعين من النساء ، فأما المنافقون من الأوس والخزرج قالذي سن لهم النفاق وجمهم عليه هو عبد الله بن أبي حَسَدًا وحقًا على الإسلام لأنه قد كان أهل يثرب بعد أن انقضت حروب بُمات بينهم وهلك جل ساداتهم فيها قد اسطلحوا على أن يجهلوه ملكا عليهم ويمصوبه بالمصابة : قال سعد بن عبادة للنبيء صلى الله عليه وسلم في حديث البخاري : « اعف عنه يا رسول الله واصفح فوالله لقد أعطاك الله الذي أعطاك ولقد اسطلح أهل هذه البحيرة أن يمصوبه بالمصابة فلما رد الله ذلك بالحق الذي أعطاك شرقي بذلك » اه ، وأما اليهود فلا أنهم أهل مكر بكل دين يظهر ولأنهم خافوا زوال شوكتهم الحالية من جهات الحجاز ، وأما الأعراب فهم تبع هؤلاء ولذلك جاء « الأعراب أشد كفرا ونفاقا » الآية ، لأنهم يقلدون عن غير بصيرة وكل من جاء بعدم على مثل صفاتهم فهو لاحق بهم فبا نبي الله عليهم وهذا معنى قول سلمان الفارسي في تفسير هذه الآية « لم ينجى هؤلاء بعد » قال ابن عطية معنى قوله أنهم لم ينقضوا بل يبيحون من كل زمان اه ، معنى أن سلمان لا ينكر ثبوت هذا الوصف لطائفة في زمن النبوة ولكن لا يرى المقصد من الآية حصر المذمة فيهم بل وفي الذين يبيحون من بعدهم .

وقوله « وما هم بمؤمنين » جيء في نفي قولهم بالجملة الاسمية ولم يجيء على وزن قولهم آمنا بأن يقال وما آمنوا لأنهم لم أثبتوا الإيمان لأنفسهم كل الإتيان بالماضي أشمل حالا لاقتضائه تحقق الإيمان فيما مضى بالصراحة ودوامه بالالتزام ؛ لأن الأصل ألا يتغير

الاعتقاد بلا موجب كيف والدين هو هو ، ولما أريد نقي الإيمان منهم كان نقيه في الماضي لا يستلزم عدم تحققه في الحال بله الاستقبال فكان قوله « وما هم بمؤمنين » دالا على انتفائه عنهم في الحال؛ لأن اسم الفاعل حقيقة في زمن الحال وذلك النفي يستلزم انتفائه في الماضي بالأولى ، ولأن الجملة الفعلية تدل على الاهتمام بشأن الفعل دون الفاعل فلذلك حكى بها كلامهم لأنهم لما رأوا المسلمين يتطلبون معرفة حصول إيمانهم قالوا آمنا ، والجملة الاسمية تدل على الاهتمام بشأن الفاعل أى أن القائلين آمنا لم يقع منهم إيمان فلاهتمام بهم في الفعل للنفي تسجيل لكذبهم وهذا من مواطن الفروق بين الجملتين الفعلية والاسمية وهو مُصدِّق بقاعدة إفادة التقديم الاهتمام مطلقا وإن أهملوا التنبيه على جريان تلك القاعدة عندما ذكروا الفروق بين الجملة الفعلية والاسمية في كتب المعاني وأشار إليه صاحب الكشف هنا بكلام دقيق الدلالة .

فإن قلت كان عبد الله بن سَعد بن أبي سرح أسلم ثم ارتد وزعم بعد رده أنه كان يكتب القرآن وأنه كان يُعَلِّم عليه النبي صلى الله عليه وسلم « عزيز حكيم » مثلا فيكتبها غفورا رحيم مثلا والعكس وهذا من عدم الإيمان فيكون حينئذ من المنافقين الذين آمنوا بعد فالتجواب أن هذا من نقل المؤرخين وهم لا يمتد بكلامهم في مثل هذا الشأن لاسيا وولاية عبد الله ابن أبي سرح الإمارة من جملة ما تقدمه الثوار على عثمان ونحامل المؤرخين فيها معلوم لأنهم تلقوها من الناقين وأشياهم ، والأدلة الشرعية تنفي هذا لأنه لو صح للزم عليه دخول الشك في الدين ولو حاول عبد الله هذا لأهل الله تعالى به رسوله لأنه لا يجوز على الرسول السهو والغفلة فيما يرجع إلى التبليغ على أنه ضريف من حيث العقل إذ لو أراد أن يكيد للدين لكان الأجدر به تحريف غير ذلك ، على أن هذا كلام قاله في وقت ارتداده وقوله حينئذ في الدين غير مُصدِّق لأنه منهم بقصد ترويح رده عند المشركين بمكة وقد علمت من المقدمة الثامنة من هذا التفسير أن العمدة في آيات القرآن على حفظ حَقَاظِهِ وقراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان يأمر بكتابه لقصد الرجعة للمسلمين إذا احتاجوا إليه ، ولم يَرَوْا أحدًا أنه وقع الاحتياج إلى مراجعة ما كُتِبَ من القرآن إلا في زمن أبي بكر ، ولم ينقل أن حفاظ القرآن وجدوا خلافا بين محفوظهم وبين الأصول المكتوبة ، على أن عبد الله بن أبي سرح لم يكن منفردا بكتابة الوحي فقد كان يكتب معه آخرون .

ونفى الإيمان عنهم مع قولهم آمنا دليل صريح على أن مسمى الإيمان التصديق وأن النطق بما يدل على الإيمان قد يكون كاذبا فلا يكون ذلك النطق إيمانا ، والإيمان في الشرع هو الاعتقاد الجازم بثبوت ما يعلم أنه من الدين علما ضروريا بحيث يكون ثابتا بدليل قطعي عند جميع أمة الدين ويشتهر كونه من مقومات الاعتقاد الإسلامي اللازم لكل مسلم اشتهارا بين الخاصة من علماء الدين والعامة من المسلمين بحيث لا نزاع فيه فقد قل الإيمان في الشرع إلى تصديق خاص وقد أفصح عنه الحديث الصحيح عن عمر أن جبريل جاء فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فقال : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » .

وقد اختلفت علماء الأمة في ماهية الإيمان ما هو وتطرقوا أيضا إلى حقيقة الإسلام ونحن نجمع متناثر المنقول مهم مع ما للمحققين من تحقيق مذاهبهم في جملة مختصرة . وقد أرجعنا متفرق أقوالهم في ذلك إلى خمسة أقوال : القول الأول قول جمهور المحققين من علماء الأمة قالوا إن الإيمان هو التصديق لا مسمى له غير ذلك وهو معناه اللغوي فينبني ألا ينقل من معناه لأن الأصل عدم النقل إلا أنه أطلق على تصديق خاص بأشياء بينها الدين وليس استعمال اللفظ العام في بعض أفرادها بنقله له من معناه اللغوي وغلب في لسان الشرعيين على ذلك التصديق واحتجوا بمدة أدلة هي من أخبار الآحاد ولكنها كثيرة كثرة تلحقها بالاستيفاض .

من ذلك حديث جبريل المتقدم وحديث سمد أنه قال يارسول الله : مالك من فلان فإني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما ، قالوا وأما النطق والأعمال فهي من الإسلام لا من مفهوم الإيمان لأن الإسلام الاستسلام والانقياد بالجسد دون القلب ودليل التفرقة بينهما اللغة وحديث جبريل ، وقوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولما رواه مسلم عن طلحة بن عبيد الله أنه جاء رجل من نجد نازر الرأس نسمع دوى صوته ولا تفقه ما يقول فإذا هو يسأل من الإسلام فينبه له النبي صلى الله عليه وسلم أن الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا ، ونسب هذا القول إلى مالك بن أنس أخذا من قوله في الدعوة « من اغتسل وقد أجمع على الإسلام بقلبه أجزأه ، قال ابن رشد لأن إسلامه بقلبه فلو مات مؤمنا » وهو

مأخذ بعيد وستعلم أن قول مالك بخلافه . ونسب هذا أيضا إلى الأشعري قال إمام الحرمين في الإرشاد وهو الرضى عندنا . وبه قال الأهرى من التابعين .

القول الثاني إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان بالشهادتين للإقرار بذلك الاعتقاد فيكون الإيمان منقولاً شرعاً لهذا المعنى فلا يمتد بالاعتقاد شرعاً إلا إذا انضم إليه النطق وتقل هذا عن أبي حنيفة ونسبه النووي إلى جمهور الفقهاء والمحدثين والتكلمين ونسبه الفخر إلى الأشعري وبشر الميرسي . ونسبه الخفاجي إلى محقق الأشاعرة واختاره ابن العربي ، قال النووي وبذلك يكون الإنسان من أهل القبلة .

قلت ولا أحسب أن بين هذا والقول الأول فرقا وإنما نظر كل قيل إلى جانب ، فالأول نظر إلى جانب المفهوم والثاني نظر إلى الاعتداد ولم يمتنوا بضبط عباراتهم حتى يرتفع الخلاف بينهم وإن كان قد وقع الخلاف بينهم في أن الاختصار على الاعتقاد هل هو منجفيا بين المرء وبين ربه أو لا بد من الإقرار ، حكاه البيضاوي في التفسير ومال إلى الثاني ويؤخذ من كلامهم أنه لو ترك الإقرار لا عن مكابرة كان ناجيا مثل الأخرس والمفلل والمشتغل شغلا اتصل بجموته . واحتجوا بإطلاق الإيمان على الإسلام والعكس في مواضع من الكتاب والسنة ، قال تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » وفي حديث وفد عبد القيس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم : « أكرم بأربع وأنها كم عن أربع الإيمان بالله أندرون ما الإيمان بالله؟ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة » الخ وهذه أخبار آحاد فلا استدلال بها في أصل من الدين إنما هو مجرد تقريب على أن معظمها لا يدل على إطلاق الإيمان على حالة ليس معها حالة إسلام .

القول الثالث قول جمهور السلف من الصحابة والتابعين أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل ذلك أنهم لسكال حلهم ومجيئهم في قائمة انبثاق أنوار الدين لم يكونوا يفرضون في الإيمان أحوالا تقتصر في الامتثال ، ونسب ذلك إلى مالك وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والأوزاعي وابن جريج والنخعي والحسن وعطاء وطاووس ومجاهد وابن المبارك والبخاري ونسب لابن مسعود وحذيفة وبه قال ابن حزم من الظاهرية وتمسك به أهل الحديث لأخذه بظاهر ألفاظ الأحاديث ، وبذلك أثبتوا الزيادة والنقص في الإيمان بزيادة الأعمال وتقصها لقوله تعالى « ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم » الخ . وجاء في الحديث « الإيمان بضع وسبعون شعبة » فدل ذلك على قبوله

للتفاضل . وعلى ذلك حمل قوله صلى الله عليه وسلم « لا يزى الزانى حين يزى وهو مؤمن » أى ليس متصفاً حينئذ بكلال الإيمان .

وقتل عن مالك أنه يزيد ولا ينقص فقيل إنما أمسك مالك عن القول بنقصانه خشية أن يظن به موافقة الخوارج الذين يكفرون بالذنوب . قال ابن بطلال وهذا لا يخالف قول مالك بأن الإيمان هو التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص لأن التصديق أول منازل الإيمان ويوجب للمصدق الدخول فيه ولا يوجب له استكمال منازلها وإنما أراد هؤلاء الأئمة الرد على المرجئة في قولهم إن الإيمان قول بلا عمل اهـ . ولم يتابعهم عليه المتأخرون لأنهم رَوَاهُ شرحاً للإيمان الكامل وليس فيه النزاع إنما النزاع في أصل مسمى الإيمان وأول درجات النجاة من الخلود ولذلك أنكر أكثر المتكلمين أن يقال الإيمان يزيد وينقص وتأولوا نحو قوله تعالى « ليزدادوا إيماناً » بأن المراد تمدد الأدلة حتى يدوموا على الإيمان وهو التحقيق .

القول الرابع قول الخوارج والمعتزلة إن الإيمان اعتقاد ونطق وعمل كما جاء في القول الثالث إلا أنهم أرادوا من قولهم حقيقة ظاهره من تركب الإيمان من مجموع الثلاثة بحيث إذا اختل واحد منها بطل الإيمان، ولهم في تقرير بطلانه بنقص الأعمال الواجبة مذاهب غير منتظمة ولا معضودة بأدلة سوى التعلق بظواهر بعض الآثار مع الإهمال لما يعارضها من مثلها .

فأما الخوارج فقالوا إن تارك شيء من الأعمال كافر غير مؤمن وهو خالد في النار فالأعمال جزء من الإيمان وأرادوا من الأعمال فعل الواجبات وترك المحرمات ولو صغائر ، إذ جميع الذنوب عندهم كبائر - وأما غير ذلك من الأعمال كالندوبات والمستحبات فلا يوجب تركها خلوداً ، إذ لا يقول مسلم إن ترك السنن والندوبات يوجب الكفر والخلود في النار ، وكذلك فعل المكروهات .

وقالت الإباضية من الخوارج إن تارك بعض الواجبات كافر لكن كفره كفر نمرة لا شرك ، نقله إمام الحرمين عنهم وهو الذى سمعناه من طلبتهم . وأما المعتزلة فقد وافقوا الخوارج في أن للأعمال حظاً من الإيمان إلا أنهم خالفوهم في مقاديرها ومذاهب المعتزلة في هذا الموضوع غير منتظمة ، فقال قداموهم وهو المشهور عنهم إن السامى غلد في النار لكنه لا يوصف بالكفر ولا بالإيمان، ووصفوه بالفسق وجمالوا استحقاق الخلود لارتكاب الكبيرة

خاصة، وكذلك نسب إليهم ابن حزم في كتاب الفصل ، وقال واصل بن عطاء النزال إن مرتكب الكبيرة منزلة بين المنزلتين أي لا يوصف بإعان ولا كفر فيفارق بذلك قول الخوارج وقول المرجئة ووافقه عمرو بن عبيد على ذلك. وهذه هي المسألة التي بسببها قال الحسن البصري لو اُصل وعمرو بن عبيد اعتزل مجلسنا . ودرج على هذا جميعهم ، لكنهم اضطربوا أو اضطرب الثقل عنهم في مسمى المنزلتين ، فقال إمام الحرمين في الإرشاد إن جمهورهم قالوا إن الكبيرة تحبط ثواب الطاعات وإن كثرت ، ومنه لا محالة أنها توجب الخلود في النار وبذلك جزم التفترائي في شرح الكشاف وفي المقاصد ، وقال إن المنزلتين هما موجبة للخلود وإنما أثبتوا المنزلتين لعدم إطلاق اسم الكفر والإجراء أحكام المؤمنين على صاحبها في ظاهرها الحال في الدنيا بحيث لا يعتبر مرتكب المعصية كالمرتد فيقتل . وقال في المقاصد ومثله في الإرشاد: المختار عندهم خلاف الشهور فإن أباعل وابنه وكثيرا من محققهم ومتأخرهم قالوا إن الكبائر إنما توجب دخول النار إذا زاد عقابها على ثواب الطاعات فإن أُرُبت الطاعات على السيئات دارت السيئات ، وليس النظر إلى أعداد الطاعات ولا الزلات ، وإنما النظر إلى مقدار الأجور والأوزار فرب كبيرة واحدة ينقلب وزرها طاعات كثيرة العدد، ولا سبيل إلى ضبط هذه المقادير بل أمرها موكل إلى علم الله تعالى . فإن استوت الحسنات والسيئات فقد اضطربوا في ذلك فهذا محل المنزلتين بين المنزلتين . وقيل إن حزم في الفصل عن جماعة منهم ، فيهم بشر الرئيس والأصم أن من استوت حسناته وسيئاته فهو من أهل الأعراف ولهم وقفة لا يدخلون النار مدة ثم يدخلون الجنة ومن رجحت سيئاته فهو مجازي بقدر ما رجح له من الذنوب فمن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة في النار ثم يخرجون منها بالشفاعة . وهذا يقتضي أن هؤلاء لا يرون الخلود . وقد نقل البعض عن المعتزلة أن المنزلتين لا جنة ولا نار إلا أن التفترائي في المقاصد غلط هذا البعض وكذلك قال في شرح الكشاف . وقد قرر صاحب الكشاف حقيقة المنزلتين بين المنزلتين بكلام جمل فقال في تفسير قوله تعالى « وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين » من سورة البقرة والفاسق في الشريعة الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين المنزلتين أي بين منزلتي المؤمن والكافر . وقالوا إن أول من جد له هذا الحد أبو حذيفة واصل بن عطاء وكونه بين بين أن حكمه حكم المؤمن في أنه يناكح ويورث وينسب ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين

وهو كالكافر في التَّوْبَةِ واللَّعْنِ والبراءة منه واعتقاد عداوته وأن لا تقبل له شهادة^١ ، فتراه مع إيضاحه لم يذكر فيه أنه خالد في النار وصرح في قوله تعالى « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » في سورة النساء بما يعم خلود أهل الكبائر دون توبة في النار .

قلت وكان الشأن أن إجراء الأحكام الإسلامية عليه في الدنيا يقتضي أنه غير خالد إذ لا يقبل أن تجرى عليه أحكام المسلمين وتنتفي عنه الثمرة التي لأجلها فارق الكفر إذ السلم إنما أسلم فرارا من الخلود في النار فكيف يكون ارتكاب بعض المعاصي موجبا لانتفاض فائدة الإسلام، وإذا كان أحد لا يسلم من أن يقارف معصية وكانت التوبة الصادقة قد تتأخر وقد لا تحصل فيلزمهم ويلزم الخوارج أن يمدوا جمهور المسلمين كفارا وبئس مُنْكَرًا من القول . على أن هذا مما يجري المصاة على تقص عرى الدين إذ يسلك عنه المسلمون لاندماهم الفائدة التي أسلموا لأجلها: بحكم « أنا الفريق فاحش من البلب » ومن العجيب أن يصدر هذا القول من عاقل فضلاء عالم ، ثم الأنجب منه عكوف أتباعهم عليه تلوكة السنهم ولا تقهه أثبتهم وكيف لم يقيض فيهم عالم منصف ينبري لهاته الترهات فيذهبها أو يؤولها كما أراد جمهور علماء السنة من صدر الأمة فمن يليهم . القول الخامس قالت الكرامية الإيمان هو الإقرار باللسان إذا لم يخالف الاعتقاد القول فلا يشترط في مسمى الإيمان شيء من المعرفة والتصديق، فأما إذا كان يعتقد خلاف مقاله بطل إيمانه وهذا يرجع إلى الاعتداد بإيمان من نطق بالشهادتين وإن لم يشغل عقله باعتقاد مدلولها بل يكفئ منه بأنه لا يضمخ خلاف مدلولها وهذه أحوال نادرة لا ينبغي الخوض فيها . أو أرادوا أنه تجرى عليه في الظاهر أحكام المؤمنين مع أن الكرامية لا ينكرون أن من يعتقد خلاف ما نطق به من الشهادتين أنه خالد في النار يوم القيامة، وفي تفسير الفخران غيلان المشقى وافق الكرامية. هذه جوامع أقوال الفرق الإسلامية في مسمى الإيمان .

وأنا أقول كلمة أربأ بها عن الانحياز إلى نصرته وهي أن اختلاف المسلمين في أول خطوات مسيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم وقد مضت عليه الأيام بمد الأيام وتماقت الأوقاف بمد الأوقاف بمد تقصا علميا لا يفتني البقاء عليه . ولا أعرفني بمد هذا اليوم ملتفتا إليه . لا جرم أن الشريعة أول ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام ليخرجوا بذلك من

عقائد الشرك ومناوأة هذا الدين فإذا حصل ذلك تهيأت النفوس لقبول الخيرات وأفاضت الشريعة عليها من تلك النيرات فكانت في تلقى ذلك على حسب استعدادها . زينة لماعها في هذا العالم ومعادها . فالإيمان والإسلام هما الأسلان اللذان تقيت عنهما الخيرات ، وهما الحد الفاصل بين أهل الشقاء وأهل الخير حدا لا يقبل تفاوتاً ولا تشككاً ، لأن شأن الحدود أن لا تكون متفاوتة كما قال الله تعالى « فإذا بعد الحق إلا الضلال » ، ولا يدعى أحد أن مفهوم الإيمان هو مفهوم الإسلام ، فيكابر لغة تتلى عليه . كيف وقد فسرهُ الرسول لذلك الجالس عند ركبتيه . فما الدين ادعوه إلا قوم قد ضاقت عليهم المبراة فأرادوا أن الاعتداد في هذا الذي لا يكون إلا بالأميرين وبذلك يتضح وجه الإكتفاء في كثير من مواد الكتاب والسنة بأحد اللفظين ، في مقام خطاب الذين تحولوا بكلماتنا الخصلتين ، فانتظم القولان الأول والثاني .

إن موجب اضطراب الأقوال في التمييز بين حقيقة الإيمان وحقيقة الإسلام أمران : أحدهما أن الرسالة المحمدية دعت إلى الاعتقاد بوجود الله ووحدانيته وبصدق محمد صلى الله عليه وسلم والإيمان بالنبى ودعت إلى النطق بما يدل على حصول هذا الاعتقاد في نفس المؤمن لأن الاعتقاد لا يعرف إلا بواسطة النطق ولم يقتنع الرسول من أحد بما يحصل الظن بأنه حصل له هذا الاعتقاد إلا بأن يعترف بذلك بنطقه إذا كان قادراً .

الثاني أن المؤمنين الذين استجابوا دعوة الرسول لم تسكن ظواهرهم غافلة لمعائدهم إذ لم يكن منهم مسلم يبين الكفر فكان حصول معنى الإيمان لهم مقارناً لحصول معنى الإسلام وصدق عليهم أنهم مؤمنون ومسلمون ، ثم لما نبغ النفاق بعد الهجرة طرأ الاحتياج إلى التفرقة بين حال الذين اتصفوا بالإيمان والإسلام وبين حال الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر تفرقة بالتحذير والتنبية لا بالتمييز والموصوف ، لذا كانت ألفاظ القرآن وكلام النبىء تجرى في الغالب على مراعاة غالب أحوال المسلمين الجاهلين بين المعنيين وربما جرت على مراعاة الأحوال النادرة عند الحاجة إلى التنبية عليها كما في قوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » وكما في قول النبىء لمن قال له مالك عن فلان فوالله إنى لأراه مؤمناً قال « أو مسلماً » .

فأصل معنى الإيمان حصول الاعتقاد بما يجب اعتقاده ، وحاصل معنى الإسلام إظهار المرء أنه أسلم نفسه لاتباع الدين ودعوة الرسول ، قال تعالى « إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات » الآية .

وهل يخامركم شك في أن الشريعة ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام لمجرد تعمير العالم الأخرى من جنة ونار لأن الله تعالى قادر على أن يخلق لهذين الموضعين خلقاً يمرورهما إن شاء خلقهما ، ولكن الله أراد تعمير العالمين الدنيوي والأخرى ، وجعل الدنيا مصفلة النفوس البشرية تهيئها للتأهل إلى تعمير العالم الأخرى لتلتحق باللائكة ، فجعل الله للشرائع لكف الناس عن سيئ الأعمال التي تصدر عنهم بدواعي شهواتهم المفسدة لفطرتهم ، وأراد الله حفظ نظام هذا العالم أيضاً ليبقى صالحاً للوفاء بمراد الله إلى أمد أرادته ، فشرع للناس شرعاً ودعا الناس إلى اتباعه والدخول إلى حظيرته ذلك الدخول المسمى بالإيمان وبالإسلام لاشتراط حصولهما في قوام حقيقة الانضواء تحت هذا الشرع ، ثم يستتبع ذلك إظهار تمكين أنفسهم من قبول ما يرسم لهم من السلوك من طيب نفس . وثقة بما لا نزاعاً أو رجس . وذلك هو الأعمال الثابرة وانتهاء وفلا وانكشافاً . وهذه الغاية هي التي تتفاوت فيها المراتب إلا أن تفاوت أهلها فيها لا ينقص الأصل الذي به دخلوا فإن الآتي بالبعض من الخير قد آتى بما كان أحسن من حاله قبل الإيمان ، والآتي بمعظم الخير قد فاق الذي دونه ، والآتي بالجميع بقدر الطاقة هو الفائز . بحيث إن الشريعة لا تسد منقعة تحصل من أفراد هؤلاء الذين تسموا بالمؤمنين والمسلمين ومن تلك المراتب حماية المحوزة والدفاع عن البيضة ، فهل يشك أحد في أن عمرو بن معد يكرب أيام كان لا يرى الانتهاء عن شرب الخمر ويقول إن الله تعالى قال « فهل أنتم منتبهون فقلنا لا » أنه قد دلَّ جهادُه يوم القادسية على إيمانه وعلى تحقيق شيء أكثر من أجزاء إسلامه فهل يُمد سواء والكافرين في كونه يخلد في النار .

فالأعمال إذن لها المرتبة الثانية بعد الإيمان والإسلام لأنها مكملة المقصد لا ينازع فيه هذين - أعني كونها في الدرجة الثانية وكونها مقصودة - إلا مكابر . ومما يؤيد هذا أكمل تأييد ما ورد في الصحاح في حديث معاذ بن جبل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يشبه إلى اليمن فقال له « إنك ستأتي قوماً من أهل الكتاب فإذا جشهم فاذعهم إلى أن يشهدوا

أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (أى ينطقوا بذلك نطقاً مطابقاً لاعتقادهم) فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الخ « فلو لا أن للإيمان وللإسلام الحظ الأول لما قدمه ، ولو لا أن الأعمال لا تدخل لها في مسمى الإسلام لما فرّق بينهما ، لأن الدعوة للحق يجب أن تكون دفعة وإلا لكان الرضا ببقائه على جزء من الكفر ولو لحظة مع توقع إجابته للدين رضى بالكفر وهو من الكفر فكيف يأمر بسلوكه المصوم عن أن يُقرّ أحداً على باطل ، فانتظم القول الثالث للقولين .

وبما لا شبهة فيه أن استحقاق الثواب والمقاب على قدر الأعمال القلبية والجوارحية فالأمر الذى لا يحصل شئاً من المطلوب دونّه لا يُنجى من المذاب إلا جيمه فوجب أن يكون من لم يؤمن ولم يسلم خلداً فى النار لأنه لا يحصل منه شئ من التصود بدون الإيمان والإسلام ، وأما الأمور التى يقرب فاعلمها من الناية بمقدار ما يخطو فى طريقها فتوابعها على قدر ارتكابها والمقوبة على قدر تركها ، ولا ينبغي أن ينازع فى هذا غير مكابر ، إذ كيف يستوى عند الله العليم الحكيم رجلان أحدهما لم يؤمن ولم يسلم والآخر آمن وأسلم وامتلأ وانتهى ، إلا أنه اتبع الأمانة بالسوء فى خصلة أو زلة فيحكم بأن كلا الرجلين فى عذاب وخلود ، وهل تبقى قائمة لكل مرتكب معصية فى البقاء على الإسلام إذا كان الذى فر من أجله للإسلام حاصلاً على كل تقدير وهو الخلود فى النار حتى إذا أراد أن يتوب آمن يومئذ ، وهل ينكر أحد أن جل الأمة لا يخلون من التلبس بالمعصية والمصيبة إذ المعصية مفقودة فإذا كان ذلك قبل التوبة كفراً فهل يقول هذا المائل إن الأمة فى تلك الحالة متصفة بالكفر ولا إخال عاقلاً يلتزمها بعد أن يسميها ، أفهل يموء أحد بعد هذا أن يأخذ من نحو قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » ببنى الصلاة ، إن الله سمى الصلاة إيماناً ولو لا أن العمل من الإيمان لما سميت كذلك بعد أن بينا أن الأعمال هى الناية من الإيمان والإسلام فانتظم القول الرابع والخامس لثلاثة الأقوال لمن اقتضى فى الإنصاف بأهل الكمال . ثم على العالم التشبيح بالاطلاع على مقاصد الشريعة وتصاريها أن يفرق بين مقامات خطابها فإن منها مقام موعظة وترغيب وترهيب وتبشير وتحذير ، ومنها مقام تعليم وتحقيق فيرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورد اللاتى ولا تتجاذبه التمارضات بمجاذبة الماهق فلا يحتاج أحد بما ورد فى أثبت أوصاف الموصوف ، وأثبت أحد تلك الأوصاف تارة فى سياق الثناء عليه

إذ هو متصف بها جميعاً، فإذا وصف تارة بجميعها لم يكن وصفه تارة أخرى بواحد منها دالاً على مساواة ذلك الواحد لبقيتها، فإذا عرضت لنا أخبار شرعية جمت بين الإيمان والأعمال في سياق التحذير أو التحريض لم تكن دليلاً على كون حقيقة أحدهما مركبة ومقومة من مجموعها فإنما يحتاج بسياق التفرقة واللفي أو بسياق التلميح والتبيين فلا ينبغي لمنتسب أن يجازف بقوله سخيفة ناشئة عن قلة تأمل وإحاطة بموارد الشريعة وإغضاء عن غرضها ويؤول إلى تكفير جمهور المسلمين وانتفاض الجامعة الإسلامية بل إننا ينظر إلى موارد الشريعة نظرة محيطية حتى لا يكون ممن غابت عنه أشياء وحضره شيء بل يكون حكمه في المسألة لحكم فتاة الحلي .

أما مسألة الغفوة عن المعصاة فهي مسألة تتعلق بفرضنا وليست منه، والأشاعرة قد توسعوا فيها وغيرهم ضيقها. وأمرها موكول إلى علم الله إلا أن الذي بلغنا من الشرع هو اعتبار الوعد والوعيد وإلا لكان الزاجر كضرب في بارد الحديد وإذا علمت أن منشأ الخلاف فيها هو النظر لدليل الوجوب أو الجواز علمت خروج الخلاف فيها من الحقيقة إلى المجاز ولا عجب أعجب من مرور الأزمان على مثل قوله الخوارج والإباضية والمعتزلة ولا ينبغي من حذاق علمائهم من يهذب المراد أو يؤول قول قدمائه ذلك التأويل المتبادر، وكأن يومئذ فطنة نبهائهم أخذ يلوح من خلال الرماد .

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾

جملة المخادعون تبدل اشبال من جملة يقول آمنا بالله، وما معها لأن قولهم ذلك يشتمل على الخادعة. والخداع مصدر خادع الدال على معنى مفاعلة الخدع، والخدع هو فعل أو قول معه ما يرمي أن فاعله يريد بمدلوله يقع غيره وهو إنما يريد خلاف ذلك ويتكلف ترويضه على غيره ليثيره عن حالة هو فيها أو يصرفه عن أمر يوشك أن يفعله، تقول العرب خدع الضب إذا أومح حارشه أنه يحاول الخروج من الجهة التي أدخل فيها الحارث يده حتى لا يرقبه الحارث لعله أنه آخذه لا محالة ثم يخرج الضب من النافقاء .

والخداع فعل مضموم إلا في الحرب والاختداع تمشي حيلة الخادع على المخدوع وهو مضموم أيضاً لأنه من البله وأما إظهار الاختداع مع التنظن للحيلة إذا كانت غير مضرة

فذلك من الكرم والحلم قال الفرزدق :

استعطروا من قريش كل منخدع إن الكريم إذا خادعته أخذها

وفي الحديث «المؤمن غير كريم» أي من صفاته الصنع والتفاض حتى يظن أنه غير ولذلك عقبه بكريم لدفع الغرية المؤذنة بالبله فإن الإيمان يزيد الفطنة لأن أصول اعتقاده مبنية على نبذ كل ما من شأنه تضليل الرأي وطمس البصيرة الآتية إلى قوله: والسعيد من وعظ بغيره مع قوله لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، وكلها تنادي على أن المؤمن لا يليق به البله وأما معنى المؤمن غير كريم فهو أن المؤمن لما زكت نفسه عن ضمائر الشر وخطورها بياله وحل أحوال الناس على مثل حاله فرضت له حالة استثنائية تشبه الغرية قال ذو الرمة :

تلك الفتاة التي علقها عرضاً إن الحليم وذا الإسلام يختلب

فاعتذر من سرعة تعلقه بها واختلابها عقله بكرم عقله وصحة إسلامه فإن كل ذلك من أسباب جودة الرأي ورقة القلب فلا عجب أن يكون سريع التأثر منها .

ومعنى صدور الخداع من جانبهم للمؤمنين ظاهر ، وأما نخادعهم الله تعالى المقتضية أن المنافقين قصدوا التزويج على الله تعالى مع أن ذلك لا يقصده عاقل يعلم أن الله مطلع على الضمائر والمقتضية أن الله ياملهم بخداع ، وكذلك صدور الخداع من جانب المؤمنين للمنافقين كما هو مقتضى صيغة المفاعلة مع أن ذلك من مذموم الفعل لا يليق بالمؤمنين فله فلا يستقيم إسناده إلى الله ولا قصد المنافقين تعلقه بماملتهم فله كل ذلك يجب تأويله في معنى المفاعلة الدال عليه صيغة يخادعون أو في فاعله المقدر من الجانب الآخر وهو المفعول المصرح به .

فأما التأويل في يخادعون فملي وجوه :

أحدها أن مفعول خادع لا يلزم أن يكون مقصوداً للمخداع (بالكسر) إذ قد يقصد خداع أحد فيصادف غيره كما يخادع أحد وكيل أحد في مال فيقال له أنت تخادع فلانا وفلانا تعني الوكيل وموكله ، فهم قصدوا خداع المؤمنين لأنهم يكدون أن يكون الإسلام من عند الله فلما كانت نخادعهم المؤمنين لأجل الدين كان خداعهم راجعاً لشارع ذلك الدين ، وأما تأويل معنى خداع الله تعالى والمؤمنين إياهم فهو إغضاء المؤمنين عن بوادئهم وقتلات أسننهم وكبوات أفعالهم وهفواتهم الدال جميعها على تقاعدهم حتى لم يزالوا يمايلونهم ماملة المؤمنين فإن ذلك لما كان من المؤمنين يأذن الرسول صلى الله عليه وسلم حتى لقد نهى

من استأذنه في أن يقتل عبد الله بن أبي ابن سلول ، كان ذلك الصنيع بإذن الله فكان مرجعه إلى الله ، ونظيره قوله تعالى « إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم » في سورة النساء ، كما رجع إليه خداعهم للمؤمنين ، وهذا تأويل في الخادعة من جانبها ، كل بما يلائمه .

الثاني ما ذكره صاحب الكشف أن يخادعون استمارة تخيلية تشبها للهية الحاصلة من معاملتهم للمؤمنين ولدين الله ، ومن معاملة الله إياهم في الإملاء لهم والإبقاء عليهم ، ومعاملة المؤمنين إياهم في إجراء أحكام المسلمين عليهم ، بهيئة فعل المتخادعين .

الثالث أن يكون خادع بمعنى خدع أى غير مقصود به حصول الفعل من الجانبين بل قصد المبالغة . قال ابن عطية عن الخليل : يقال خادع من واحد لأن في الخادعة مهلة كما يقال عالجت الرضيع لِمكان المهلة ، قال ابن عطية كأنه يُرد فاعل إلى اثنين ولا بد من حيث إن فيه مهلة ومدافعة ومطالبة فكأنه يقاوم في المعنى الذى يجيء فيه فاعل اه . وهذا يرجع إلى جعل صيغة الفاعلة مستمارة لمعنى المبالغة بتشبيه الفعل القوى بالفعل الحاصل من فاعلين على وجه التنبية ، ويؤيد هذا التأويل قراءة ابن عامر ومن معه : يخدعون الله . وهذا إنما يدفع الإشكال عن إسناد صدور الخداع من الله والمؤمنين مع تنزيه الله والمؤمنين عنه ، ولا يدفع إشكال صدور الخداع من المنافقين لله .

وأما التأويل في فاعل يخادعون المقدر وهو المفعول أيضا فبأن يجعل المراد أنهم يخادعون رسول الله فالإسناد إلى الله تعالى إما على طريقة المجاز العقلي لأجل الملازمة بين الرسول ومُرسله وإما مجاز بالخذف للمضاف ، فلا يكون مرادهم خداع الله حقيقة ، ويبقى أن يكون رسول الله غدوها منهم وخادعا لهم ، وأما تجوز خادعة الرسول والمؤمنين للمنافقين لأنها جزاء لهم على خداعهم فذلك غير لائق .

وقوله يخادعون الله قرأه نافع وابن كثير وأبو عمرو وخلف يخادعون بألف بعد الخاء . وقرأه ابن عامر وعاصم وحمة والكسائي وأبو جعفر ويعقوب يخدعون بفتح التحتية وسكون الخاء .

وجملة وما يخادعون إلا أنفسهم حال من الضمير في يخادعون الأول أى يخادعون في حال كونهم لا يخادعون إلا أنفسهم أى خداعهم مقصور عن ذواتهم لا يرجع شيء منه إلى

الله والذين آمنوا . فيتمين أن الخداع في قوله وما يخادعون حين الخداع المتقدم في قوله « يخادعون الله » فيرد إشكال حجة قصر الخداع على أنفسهم مع إثبات مخادعتهم الله تعالى والمؤمنين . وقد أجاب صاحب الكشف بما حصله أن المخادعة الثانية مستعملة في لازم معنى المخادعة الأولى وهو الضر فليها قد استعملت أولاً في مطلق المعاملة الشبيهة بالخداع وهي معاملة الماكر المستخف فأطلق عليها لفظ المخادعة استعارة ثم أطلقت ثانياً وأريد منها لازم معنى الاستعارة وهو الضر لأن الذي يماثل بالكر والاستخفاف يتصدى للانتقام من معاملة فقد يجد قدرة من نفسه أو غيره من صاحبه فيضره ضرا فصار حصول الضر للمعايل أمراً عرفياً لازماً لمعامله ، وبذلك صح استعمال يخادع في هذا المعنى مجازاً أو كناية وهو من بناء المجاز على المجاز لأن المخادعة أطلقت أولاً استعارة ثم نزلت منزلة الحقيقة فاستعملت مجازاً في لازم المعنى المستعار له ، فالمنى وما يضره ولا أنفسهم فيجرب فيه الوجوه المتلفة بإطلاق مادة الخداع على فعلهم ، ويحيى تأويل معنى جمل أنفسهم شفا ثانياً للمخادعة مع أن النفس هي عينهم فيكون الخداع استعارة للمعاملة الشبيهة بفعل الجانبين الخادعين بناء على ما شاع في وجدان الناس من الإحساس بأن الخواطر التي تدعو إلى ارتكاب ما تسوء عواقبه أنها فعل نفس هي منارة للعقل وهي التي تسول للإنسان الخير مرة والشر أخرى وهو تحييل بُني على خطابة أخلاقية لإحداث المداوة بين اللزء وبين خواطره الشريرة يجعلها واردة عليه من جهة غير ذاته بل من النفس حتى يتأهب لمقارعتها وعصيان أمرها ولو اتسبت إليه لما رأى من سبيل إلى مدافعتها ، قال مرو بن معديكرب :

فجاشت على النفس أول مرة فرودت على مكروها فاستقرت

وذكر ابن عطية أن أبا علي الفارسي أنشد لبعض الأعراب :

لم تدبر ما (لا) ولست قائلها فمرك ما عشت آخر الأبد

ولم تؤامر نفسيك فمترى فيها وفي أختها ولم تسك

يريد بأختها كلفة (نعم) وهي أخت (لا) والمراد أنها أخت في اللسان . وقلت ومنه

قول عروة بن أذينة :

وإذا وجدت لها وساوس سؤوة شفع الفؤاد إلى الضمير فسكها

فكانهم لما عصوا قومهم التي تدموهم للإيمان عند سماع الآيات والنذر إذ لا تخلو

النفس من أوبة إلى الحق جعل معاملتهم لها في الإعراض عن نصحتها وإعراضها عنهم في قلة تجديده النصح لهم وتركهم في غيهم كالمخادعة من هذين الجانبين .

واعلم أن قوله وما يخادعون إلا أنفسهم أجمعت القراءات العشر على قراءته بضم التحتية وفتح الخاء بعدها ألف والنفس في لسان العرب الذات والقوة الباطنية المبر عنها بالروح وخاطر العقل .

وقوله وما يشعرون يحطف على جملة وما يخادعون هو الشعور يطلق على العلم بالأشياء الخفية ، ومنه سمي الشاعر شاعرا لعله بالمعاني التي لا يهتدى إليها كل أحد وقدرته على الوزن والتقفية بسهولة ، ولا يحسن لذلك كل أحد ، وقولهم ليت شمري في التحير في علم أمره خفي ، ولولا الخفاء لما عني عليه بل لعله بلا تخن ، فقولهم هو لا يشعر وصف بعدم الفطنة لا بعدم الإحساس وهو أبلغ في الذم لأن الذم بالوصف الممكن الحصول أنكى من الذم بما يتحقق عدمه فإن إحساسهم أمر معلوم لهم وللتناس فلا يفيضهم أن يوصفوا بعدمه وإنما الذي يفيضهم أن يوصفوا بالبلادة . على أن خفاء مخادعتهم أنفسهم مما لا يمتري فيه واختير مثله في نظيره في الخفاء وهو ألا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون لأن كليهما أثبت فيه ما هو المال والناية وهي مما يخفى واختير في قوله ألا أنهم هم السفهاء ولكن لا يملكون نفي العلم دون نفي الشعور لأن السفه قد يبدو لصاحبه أقل التفاته إلى أحواله وتصرفاته لأن السفه أقرب لادعاء الظهور من مخادعة النفس عند إرادة مخادعة الغير ومن حصول الإفساد عند إرادة الإصلاح وعلى الإطلاق الثاني درج صاحب الكشف قال: فهم لتمام غفلتهم كالذي لا حس له .

﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۖ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾ ١٥

- استثناء محض لمد مساوئهم ويجوز أن يكون بيانيا لجواب سؤال متعجب ناشئ -
عن سماع الأحوال التي وصفوا بها قبل في قوله تعالى « يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون » فإن من يسمع أن طائفة يخادعون الله تعالى وتخادعون قوما عديدين وتطمع أن خداعها يمتشي عليهم ثم لا تشعر بأن ضرر الخداع لا حق بها لطائفة جديرة بأن يتعجب من أمرها المتعجب ويتساءل كيف خطر هذا بخواطرها فكان قولهم في قلوبهم مرض ميانا وهو أن في قلوبهم خلا تزايد إلى أن بلغ حد الأفن .

ولهذا قدم الظرف وهو في قلوبهم للاهتمام لأن القلوب هي محل الفكرة في الحداغ فلما كان المستول عنه هو متعلقها وأثرها كان هو المهم به في الجواب . وتويز مرض للتعظيم . وأطلق القلوب هنا على محل التفكير كما تقدم عند قوله تعالى: ختم الله على قلوبهم .

والمرض حقيقة في عارض للمزاج يخرج من الاعتدال الخاص بنوع ذلك الجسم خروجاً غير تام وبمقدار الخروج يشتد الألم فإن تم الخروج فهو الموت . وهو مجاز في الأعراض النفسانية العارضة للأخلاق البشرية عروضا يخرجها عن كمالها ، وإطلاق المرض على هذا شائع مشهور في كلام العرب وتدير المزاج لإزالة هذا المارض والرجوع به إلى اعتداله هو الطب الحقيقي ومجازي كذلك قال علقمة بن عبدة اللقب بالفحل :

فإن تسألوني بالنساء فإنني خير بأدواء النساء طيب
فذكر الأدوية والطب لفساد الأخلاق وإصلاحها .

والمراد بالمرض في هاته الآية هو مناه المجازي لا محالة لأنه هو الذي اتصف به المنافقون وهو المقصود من مذمتهم وبيان منشأ مساوي أعمالهم .

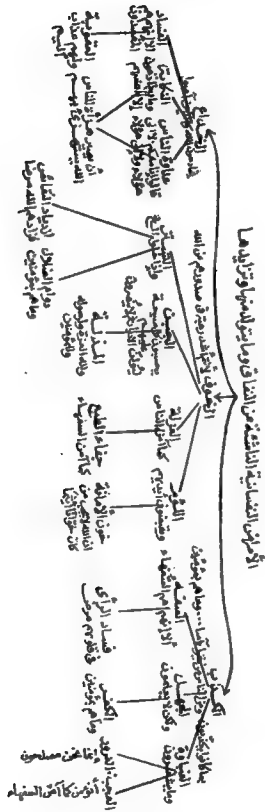
ومعنى فزادهم الله مرضاً أن تلك الأخلاق التميمية الناشئة عن النفاق والملازمة له كانت تزايد فيهم بتزايد الأيام لأن من شأن الأخلاق إذا تحكمت أن تزايد بتزايد الأيام حتى تصبح ملكات كما قال المألوط القرطبي :

ورجّ الفتى للخير ما إن رأيتَه على السنّ خيراً لا يزال يزيد

وكذلك القول في الشر ولذلك قيل: من لم يتعلم في الصغر لا يتعلم في الكبر وقال النابغة الجعفي:

فإنك سوف تحلم أو تنأهى إذا ما شبت أو شاب الغراب

وإنما كان النفاق موجبا لازدياد ما يقارنه من سوء الأخلاق لأن النفاق يستر الأخلاق التميمية فتكون محجوبة عن الناصحين والمرين والمرشدين وبذلك تنأصل وتتوالد إلى غير حد فالنفاق في كتمه مساوي الأخلاق بمنزلة كتم المريض داءه من الطبيب ، وإليك بيان ما ينشأ عن النفاق من الأمراض الأخلاقية في الجدول المذكور هنا وأشارنا إلى ما يشير إلى كل خلق منها في الآيات الواردة هنا أو في آيات أخرى في هذا الجدول :



اعلم أن هذه طباع تنشأ عن النفاق أو تقارنه من حيث هو ولا سببا للنفاق في الدين فقد نهى الله تعالى لمذام ذلك تمليا وتربية فلن النفاق يعتمد على ثلاث خصال وهي: الكذب القول ، والكذب القلي وهو الخداع ، ويقارن ذلك الخوف لأن الكذب والخداع إنما يصدران ممن يتوق لإظهار حقيقة أمره. وذلك لا يكون إلا لخوف ضر أو لخوف إخفاق سعى وكلاهما مؤذن بقلة الشجاعة والثبات والثقة بالنفس وبحسن السلوك ، ثم إن كل خصلة من هاته الخصال الثلاث التسمية تؤكد هنوات أخرى ، فالكذب ينشأ عن شيء من البله لأن الكاذب يعتقد أن كذبه يمشى عند الناس وهذا من قلة الذكاء لأن النبي يعلم أن في الناس مثله وخيرا منه ، ثم البله يؤدي إلى الجهل بالحقائق وتراتب القول ، ولأن الكذب يعود فيكر صاحبه بالحقائق المحرقة وتشبهه عليه مع طول الاسترسال في ذلك حتى إنه ربما اعتقد ما اختلقه وأبقا ، وينشأ عن الأمرين السفه وهو خلل في الرأي وأفن في العقل ، وقد أصبح علماء الأخلاق والطب يعدون الكذب من أمراض الدماغ . وأما نشأة العجب والفرور والكفر وفساد الرأي عن النبوة والجهل والسنه فظاهرة ، وكذلك نشأة الأعداء والجهن والتستر عن الخوف ، وأما نشأة عداوة الناس عن الخداع فلأن عداوة الأعداء تبدأ من شعورهم بخداعه ، وتمقها عداوة الأصحاب لأنهم إذا رأوا تقن ذلك الصاحب في النفاق والخداع داخلهم الشك أن يكون إخلاسه الذي يظهره لهم هو من المخادعة فإذا حصلت عداوة الفريقين تصدى الناس كلهم للتوق منه والنكابة به ، وتصدى هو للمكر بهم والفساد ليصل إلى مرامه ، فرمته الناس من قوس واحدة واجتني من ذلك أن يصير هزاة للناس أجمعين .

وقد رأيت أن الناشئ عن مرض النفاق والزائد فيه هو زيادة ذلك الناشئ أي تأصله وتمكنه وتولد مذمات أخرى عنه ، ولعل تنكير مرض في الموضوعين أشمر بهذا فإن تنكير الأول للإشارة إلى تنويع أو تكثير ، وتنكير الثاني ليشير إلى أن المزيد مرض آخر على قاعدة إعادة النكرة نكرة .

وإنما أسندت زيادة مرض قلوبهم إلى الله تعالى مع أن زيادة هاته الأمراض القلبية من ذاتها لأن الله تعالى لما خلق هذا التولد وأسبابه وكان أمرا خفيا به الناس على خطر الاسترسال في النوايا الخبيثة والأعمال النكرة ، وأنه من شأنه أن يزيد تلك النوايا تمسكنا

من القلب فيصر أو يتمرد الإقلاع عنها بعد تمكنها ، وأسندت تلك الزيادة إلى اسمه تعالى لأن الله تعالى غضب عليهم فأهملهم وشأنهم ولم يقدار كمهم بلطفه الذي يوقظهم من غفلاتهم لينبه المسلمين إلى خطر أمرها وأنها مما يصر إقلاع أصحابها عنها ليكون حذرهم من معاملتهم أشد ما يمكن .

فجملته « فزادهم الله مرضا » خبرية معطوفة على قوله « في قلوبهم مرض » واقعة موقع الاستئناف للبيان ، داخلية في دفع التمجيد ، أى أن سبب توغلبهم في الفساد ومحاوتهم ما لا يُنال لأن في قلوبهم مرضا ولأنه مرض يتزايد مع الأيام تزايداً مجمولاً من الله فلا طمع في زواله . وقال بعض المفسرين : هي دعاء عليهم كقول جابر بن الأصبط .

تَبَاعَدَ عَنِّي فَطَحَلْتُ إِذْ دَعَوْتُهُ أَمِينَ فَرَادَ اللَّهُ مَا بَيْنَنَا بُعْدًا

وهو تفسير غير حسن لأنه خلاف الأصل في العطف بالفاء ولأن تصدى القرآن لشتتهم بذلك ليس من دأبه ، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية في نحو « اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون » .

وقوله « ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » معطوف على قوله « فزادهم الله مرضا » إكالا للفائدة فكمل بهذا العطف بيان ما جره النفاق إليهم من فساد الحال في الدنيا والعذاب في الآخرة . وتقديم الجار والمجرور وهو « لهم » للتنبيه على أنه خير لأنتم حتى يستقر بمجرد سماع المبتدأ العلم بأن ذلك من صفاتهم فلا تلهو النفس عن تلقيه .

والأليم فصيل بمعنى مفعول لأن الأكثر في هذه الصيغة أن الرباعي بمعنى مفعول وأصله عذاب مؤلم بصيغة اسم المفعول أى مؤلمٌ ممن يمدب به على طريقة المجاز العقلي لأن المؤلم هو الممدب دون العذاب كما قالوا جَدَّ جَدَّه ، أو هو فصيل بمعنى فاعل من ألم بمعنى صار ذا ألم ، وإما أن يكون فصيل بمعنى مفعول أى مؤلمٌ بكسر اللام ، فصيل لم يثبت عن العرب في هذه المادة وثبت في نظيرها نحو الحكيم والسميع بمعنى السميع كقول عمرو بن معديكرب :

وخيل قد دلفت لها بخيل تحية بينهم ضرب رَجِيع

أى موجب ، واختلف في جواز القياس عليه والحق أنه كثير في الكلام البليغ وأن منع القياس عليه للمولدين قصد منه التبعاد عن مخالفة القياس بدون داع لئلا يلتبس حال الجاهل بحال البليغ فلا مانع من تخريج الكلام التصحيح عليه .

وقوله « بما كانوا يكذبون » الباء للسببية وقرأ الجمهور يكذبون بضم أوله وتشديد الذال . وقرأ عاصم وحمة والنكسائي وخلف وفتح أوله وتخفيف الذال أى بسبب تكذيبهم الرسول وإخباره بأنه مرسل من الله وأن القرآن وحى الله إلى الرسول ، فادة التثنية للنسبة إلى الكذب مثل التمديل والتجريح ، وأما قراءة التخفيف فعلى كذبهم الخاص فى قولهم « آمنا بالله » ، وعلى كذبهم العام فى قولهم « إنا نحن مصلحون » فاللقصود كذبهم فى إظهار الإيمان وفى جعل أنفسهم المصلحين دون المؤمنين . والكذب ضد الصدق ، وسأتى عند قوله تعالى « ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب » فى سورة المائدة . و (مَا) المجرورة بالباء مصدرية ، والمصدر هو النسبك من كان أى الكون .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ ١١

يظهر أن جملة وإذا قيل لهم عطف على جملة فى قلوبهم مرض؛ لأن قوله وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض قالوا إنا نحن مصلحون إخبار عن بعض عجيب أحوالهم ، ومن تلك الأحوال أنهم قالوا إنا نحن مصلحون فى حين أنهم مفسدون فيكون معطوفاً على أقرب الجمل الملاحظة^(١) لأحوالهم وإن كان ذلك آيلاً فى المعنى إلى كونه معطوفاً على الصلة فى قوله « من يقول آمنا بالله » . وإذا هنا لجرد الظرفية وليست متضمنة معنى الشرط كما أنها هنا للماضى وليست للمستقبل وذلك كثير فيها كقوله تعالى : « حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر » الآية . ومن نكت القرآن المنقول عنها تقييد هذا الفعل بالظرف فإن الذى يتبادر إلى الذهن أن عمل المنمة هو أنهم يقولون إنا نحن مصلحون مع كونهم مفسدين ، ولكن عند التأمل يظهر أن هذا القول يكون قائمه أجدر بالذمة حين يقولون فى جواب من يقول لهم لا تفسدوا فى الأرض فإن هذا الجواب الصادر من المفسدين لا ينشأ إلا عن مرض القلب وأفن الرأى ، لأن شأن الفساد أن لا يخفى ولئن خفى فالتصميم عليه واعتقاد أنه صلاح بدم الإيقاظ إليه والوعظة إفراط فى النباهة أو المكابرة وجهل فؤد جهل . وعندي أن هذا هو المقضى لتقديم الظرف على جملة « قالوا ... » ، لأنه أهم إذ هو محل التعجب من حالهم ، ونكت الإعجاز لا تنتاهي .

(١) الملاحظة : اللازمة .

والقاتل لهم لا تفسدوا في الأرض بمض من وقف على حالهم من المؤمنين الذين لهم اطلاع على شؤونهم لقراءة أو محبة، فيخلصون لهم النصيحة والموعظة رجاء إيمانهم ويسترون عليهم خشية عليهم من العقوبة وعلماً بأن النبي صلى الله عليه وسلم يفضي عن زلاتهم كما أشار إليه ابن عطية . وفي جوابهم بقولهم إنما نحن مصلحون ما يفيد أن الذين قالوا لهم لا تفسدوا في الأرض كانوا جازمين بأنهم مفسدون لأن ذلك مقتضى حرف إنما كما سيأتي ويدل لذلك عندى بناء فعل قيل للمجهول بحسب ما يأتي في قوله تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » ولا يصح أن يكون القاتل لهم الله - الرسول - إذ لو نزل الوحي وبلغ إلى معينين منهم لعلم كفرهم ولو نزل مجملاً كما تنزل مواضع القرآن لم يستقم جوابهم بقولهم إنما نحن مصلحون .

وقد عني في بيان إيقاعهم الفساد أنه مراتب : أولها إفسادهم أنفسهم بالإصرار على تلك الأدواء القلبية التي أضرنا إليها فيما مضى وما يترتب عليها من الدمار ويقول من المفسد . الثانية إفسادهم الناس بيب تلك الصفات والدعوة إليها ، وإفسادهم أبنائهم وعبادهم في اقتدائهم بهم في مساوئهم كما قال نوح عليه السلام « إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً - كفاراً » .

الثالثة إفسادهم بالأفعال التي يشأ منها فساد المجتمع ، كالإلقاء النجاسة والمداوة وتسمير الفتن وتأليب الأحزاب على السلمين وإحداث المقاتلات في طريق المصلحين .

والإفساد فعل ما به الفساد والهمزة فيه للجعل أى جعل الأشياء فاسدة في الأرض . والفساد أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضرة به أو بغيره ، وقد يطلق على وجود الشيء مشتملاً على مضرة ، وإن لم يكن فيه نفع من قبل يقال فسد الشيء بمد أن كان صالحاً ويقال فاسد إذا وجد فاسداً من أول وهلة ، وكذلك يقال أفسد إذا عمد إلى شيء صالح فأزال صلاحه ، ويقال أفسد إذا أوجد فساداً من أول الأمر . والأظهر أن الفساد موضوع للقدر المشترك من المنيين وليس من الوضع المشترك ، فليس إطلاقه عليهما كما هنا من قبيل استعمال المشترك في مننيه . فالإفساد في الأرض منه تصيير الأشياء الصالحة مضرة كالنشر في الأطعمة ، ومنه إزالة الأشياء النافعة كالخرق والقتل للبراء ، ومنه إفساد الأنظمة كالفتن والجور ، ومنه إفساد السامع كتشكيير الجهل وتعليم الدعاة وتحسين الكفر ومناوأة

الصلحين للصلحين ، ولعل المنافقين قد أخذوا من ضروب الإفساد بالجميع ، فلذلك حُذِفَ متعلق تفسدوا تأكيداً للعموم المستفاد من وقوع الفعل في حيز النفي .

وذكر المحل الذي أفسدوا ما يحتوى عليه وهو الأرض لتفطير فسادهم بأنه مبيث في هذه الأرض لأن وقوعه في رقعة منها تشويه لمجموعها . والمراد بالأرض هذه الكرة الأرضية بما تحتوى عليه من الأشياء القابلة للإفساد من الناس والحيوان والنبات وسائر الأنظمة والنواميس التي وضعها الله تعالى لها ، ونظيره قوله تعالى « وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » .

وقوله تعالى « قالوا إنما نحن مصلحون » جواب بالنقض فإن الإصلاح ضد الإفساد، أى جعل الشيء صالحاً، والصالح ضد الفساد يقال صلح بمد أن كان فاسداً ويقال صلح بمعنى وجد من أول وهلة صالحاً فهو موضوع للقدر المشترك كما قلنا . وجاءوا بإنما المفيدة للقصر باتفاق أئمة العربية والتفسير ولا اعتداد بمخالفه شذوذاً في ذلك . وأفاد إنما هنا قصر الموصوف على الصفة رداً على قول من قال لهم لا تفسدوا ، لأن القائل أثبت لهم وصف الفساد إما باعتقاد أنهم ليسوا من الصالحين في شيء أو باعتقاد أنهم قد خطوا عملاً صالحاً وفاسداً، فردوا عليهم بقصر القلب ، وليس هو قصر حقيقة لأن قصر الموصوف على الصفة لا يكون حقيقياً ولأن حرف إنما يختص بقصر القلب كما في دلائل الإيجاز ، واختير في كلامهم حرف إنما لأنه يخاطب به مخاطب مَصِر على الخطأ كما في دلائل الإيجاز وجملت جملة القصر اسمية لتفيد أنهم جعلوا انصافهم بالإصلاح أمراً ثابتاً دائماً ، إذ من خصوصيات الجملة الاسمية إفادة الدوام .

﴿ أَلَا إِنَّهُمْ مِّنَ الْمُفْسِدِينَ وَلَكِنَّ لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ ١٢

رد عليهم في غرورهم وحصرهم أنفسهم في الإصلاح فرد عليهم بطريق من طرق القصر هو أبلغ فيه من الطريق الذي قالوه لأن تعريف السند يفيد قصر السند على السند إليه فيفيد قولهم ألا إنهم هم المفسدون قصر الإفساد عليهم بحيث لا يوجد في غيرهم وذلك بنفي حصرهم أنفسهم في الإصلاح وينقضه وهو جار على قانون النقص وعلى أسلوب القصر الحاصل بتعريف الجنس وإن كان الرد قد يكفى فيه أن يقال إنهم مفسدون بدون صيغة قصر ، إلا أنه

قُصِرَ لِيُقِيدَ ادعاءُ نفي الإفساد عن غيرهم . وقد يفيد ذلك أن المنافقين ليسوا ممن يتنظم في عداد المصلحين لأن شأن المفسد عرفاً أن لا يكون مصلحاً إذ الإفساد حين الحصول وإنما يصد عنه الوازع فإذا خلع المرء عنه الوازع وأخذ في الإفساد هان عليه الإفساد ثم تكرر حتى يصبح سجية ودأباً لا يكاد يفارق موصوفه .
وحرف الأ لتنبية إعلانا لوضعهم بالإفساد .

وقد أكد قصر الفساد عليهم بضمير الفصل أيضاً - كما أكد به القصر في قوله « وأولئك هم الفلحون » كما تقدم قريباً - ودخول (إِنَّ) على الجلة وقرنها بأ لا المفيدة للتنبيه وذلك من الاهتمام بالخبر وتقويته دلالة على سخط الله تعالى عليهم فإن أدوات الاستفتاح مثل الأ وأما لما كان شأنها أن ينبه بها السامعون دلت على الاهتمام بالخبر وإشاعته وإعلانه، فلا جرم أن تدل على أبلسية ما تضمنته الخبر من مدح أو ذم أو غيرهما ، ويدل ذلك أيضاً على كمال ظهور مضمون الجلة للعيان لأن أدوات التنبيه شاركت أسماء الإشارة في تنبيه المخاطب .

وقوله « ولكن لا يشعرون » محمله محتملُ قوله تعالى قبله « وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون » فإن أفهامهم التي ينتهجون بها وزعمونها امتنعي الحنق والفطنة وخدمتي المصلحة الخالصة آيلة إلى فساد عام لا محالة إلا أنهم لم يهتدوا إلى ذلك لخفايته وللنشاوة التي أقيت على قلوبهم من أثر النفاق ومخالطة عطاء أهله، فإن حال القرين وسخافة المذهب قطعاً على العقول البيرة وتخفف بالأحلام الراجحة حتى ترى حسناً ما ليس بالحسن . وموقع حرف الاستدراك هنا لأن الكلام دُفِعَ لما أبتوه لأنفسهم من الخلوص للإصلاح، فرفع ذلك التوم بحرف الاستدراك .

(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ)

هو من تمام القول قبله فحكمه حكمه بالطف والقائل ، ويجوز هنا أن يكون القائل أيضاً طائفة من المنافقين يشيرون عليهم بالإفلاخ عن النفاق لأنهم ضجروه وسثموا كُلَّهُ وَمَقِيَّاتِهِ ، وكَلَّتْ أذهانهم من ابتكار الحيل واختلاق الخطل . وحذف مفعول آمنوا استثناء عنه بالثبتيه في قوله « كما آمن الناس » أو لأنه معلوم للسامعين . وقوله « كما آمن الناس »

الكاف فيه للتشبيه أو للتعليل، واللام في الناس للجنس أو للاستفراق المرفى . والراد بالناس من عدّاء المخاطبين ، كلمة قولها الرب في الإغراء بالفعل والحث عليه لأن شأن النفوس أن تسرع إلى التقليد والاعتداء عن يسبقها في الأمر ، فذلك يأتون بهاته الكلمة في مقام الإغراء أو التسلية أو الانتساء . قال عمرو ابن البراقة التهمى ^(١) .

ونصرُ مولانا ونعلم أنه كما الناس مجرّم عليه وجارم

وقوله « أتؤمن كما آمن السفهاء » استفهام للإنكار ، قصدوا منه التبرئ من الإيمان على أبلغ وجه ، وجعلوا الإيمان التبرأ منه شيها بإيمان السفهاء تشبيها له وتمريضا بالمسلمين بأنهم حملهم على الإيمان سفاهة عقولهم ، ودلوا على أنهم جعلوا مراد من يقول لهم كما آمن الناس أنه يعنى بالناس للمسلمين .

والسفهاء جمع سفيه وهو المتصف بالسفاهة . والسفاهة خفة العقل وقلة ضبطه للأمر
قال السموال :

تَخَافُ أَنْ تَسْفَهَ أَحْلَامُنَا فَتَحْمِلَ الدَّهْرَ مَعَ الْخَامِلِ

والرب تطلق السفاهة على أفن الرأي وضعفه ، وتطلقها على سوء التدبير للمال . قال تعالى « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم » وقال « فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا » الآية لأن ذلك إنما يجيء من ضعف الرأي . ووصفهم المؤمنين بالسفاهة بهتان لزعمهم أن مخالفهم لا تكون إلا لخفة في عقولهم ، وليس ذلك لتحقيرهم ، كيف وفي المسلمين سادة العرب من المهاجرين والأنصار . وهذه شناعة أهل الفساد والسفه أن يرموا المصلحين بالذمات بهتانا ووقاحة ليلهمهم عن تتبع مفاسدهم ولذلك قال أبو الطيب :

وَإِذَا أَتَيْتُكَ مَدْمَقِي مِنْ نَاقِصٍ فَهِيَ الشَّهَادَةُ لِي بِأَنِّي كَامِلٌ

وليس في هاته الآية دليل على حكم الزنديق إذا ظهر عليه وعرفت زندقته إبتانا ، ولا تقيا لأن القائلين لهم آمنوا كما آمن الناس هم من أقاربهم أو خاصتهم من المؤمنين الذين لم يفشوا أمرهم فليس في الآية دليل على ظهور تفاقمهم للرسول بوجه متباد ولكنه شيء أطلع

(١) بنون مكسورة وسكون الميم نسبة إلى نهم: يطن من همدان

عليه نبئته ، وكانت المصلحة في ستره ، وقد أطلع بعض المؤمنين عليه بمخاطبتهم وعلماؤهم من النبي صلى الله عليه وسلم الإعراض من إذاعة ذلك فكانت الآية غير دالة على حكم شرعي يجماع بمحكم النفاق والزندقة .

﴿ أَلَا إِنَّهُمْ مُمَّ السُّفَهَاءَ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾¹³

أني بما يقابل جفاء طبعهم اتصارا للمؤمنين ، ولولا جفاء قولهم « أتؤمن كما آمن السفهاء » لما تصدى القرآن لسبابهم مع أن عادته الإعراض عن الجاهلين ولكنهم كانوا مضرب للثل « قُلْتُ فَأَوْجِبْتَ » ، ولأنه مقام بيان الحق من الباطل فتحسن فيه الصراحة والصراحة كما تقرر في آداب الخطابة ، وأعلن ذلك بكلمة ألا المؤذنة بالتنبيه للخبر ، وجاء بصيغة التصر على نحو ما تقرر في « ألا إنهم هم المفسدون » ليدل على أن السفاهة مقصورة عليهم دون المؤمنين فهو إضافي لا محالة . وإذا ثبتت لهم السفاهة اتبى عنهم الخلم لا محالة لأنهما ضدان في صفات العقول (إن) هنا لتوكيد الخبر وهو مضمون التصر وضمير الفصل لتأكيد التصر كما تقدم آتيا .

وَأَلَّا كَأَخْبَاهَا الْمُتَقَدِّمَةِ فِي « أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ » .

وقوله « ولكن لا يعلمون » نفي عنهم العلم بكونهم سفهاء بكلمة يعلمون دون يشعرون خلافا للآيتين السابقتين لأن اتصافهم بالسفه ليس مما شأنه الخفاء حتى يكون العلم به شعورا ويكون الجاهل به نفي شعور ، بل هو وصف ظاهر لا يخفى لأن لقاءهم كل فريق بوجه واضطرأ بهم في الاعتماد على إحدى الخلتين وعدم ثباتهم على دينهم ثباتا كاملا ولا على الإسلام كذلك كافي في النداء بسفاهة أحلامهم فإن السفاهة صفة لا تكاد تخفى ، وقد قالت العرب : السفاهة كاسمها . قال النابغة :

نُبِئْتُ زُرْعَةَ وَالسَّفَاهَةَ كَاسْمِهَا يُهْدَى إِلَى غَرَائِبِ الْأَشْمارِ

وقال جرير بن كلاب الفهمي :

تَبَنَيْ ابْنُ كُوزٍ وَالسَّفَاهَةَ كَاسْمِهَا لَيْسْتَادَ مِنَّا أَنْ شَتَوْنَا لِيَا لَيْلَا

فظهر أن مام عليه من الكفر رُشد ، وأن ما تقلبه المسلمون من الإيمان سَفَهَ بدل على

اتقاء العلم عنهم . فوقع حرف الاستدراك لدفع تعجب من يتمجب من رضاهم بالاختصاص بوصف السفاهة .

﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ ﴾ ١٤

عطف « وإذا لقوا » على ما عطف عليه « وإذا قيل لهم لا تفسدوا » « وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس » .

والكلام في الظرفية والزمان سواء .

والتمهيد بقوله « وإذا لقوا » الذين آمنوا ، تمهيد لقوله « وإذا خلووا » ، فبذلك كان مفيداً فائدة زائدة على ما في قوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » الآية فليس ما هنا تكراراً مع ما هناك ، لأن المقصود هنا وصف ما كانوا يعملون مع المؤمنين وإيهامهم أنهم منهم ولقاؤهم بوجوه الصادقين ، فإذا فارقوهم وخلصوا إلى قومهم وقادتهم خلعوا ثوب التستر وصرحوا بما يظنون . ونكتة تقديم الظرف تقدمت في قوله « وإذا قيل لهم لا تفسدوا » .

ومعنى قولهم آمنا أى كنا مؤمنين فالمراد من الإيمان في قولهم آمنا الإيمان الشرعى الذى هو مجموع الأوصاف الاعتقادية والعلمية التى تلقب بها المؤمنون وعرفوا بها على حد قوله تعالى « إنا هدانا لبيك » أى كنا على دين اليهودية فلا متعلق بقوله آمنا حتى يحتاج لتوجيه حذفه أو تقديره ، وأريد آمنا بما آمنتم به ، والأول أظهر ، ولقاؤهم الذين آمنوا هو حضورهم مجلس النبىء صلى الله عليه وسلم ومجالس المؤمنين . ومعنى قالوا آمنا أظهرنا أنهم مؤمنون بمجرد القول لا بمقد القلب ، أى نطقوا بكلمة الإسلام وغيرها مما يترجم عن الإيمان .

وقوله « وإذا خلووا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم » مطوف على قوله « وإذا لقوا » ، والمقصود هو هذا المطوف وأما قوله « وإذا لقوا » الذين آمنوا فتمهيد له كما علمت ، وذلك ظاهر من السياق لأن كل أحد يعلم أن المقصود أنهم يقولون آمنا فى حال استهزاء يصرون بقصده إذا خلووا بدليل أنه قد تقدم أنهم يأبون من الإيمان ويقولون « أتؤمن كما آمن السفهاء » إنكاراً لذلك ، وواو العطف صالحة للدلالة على المية وغيرها بحسب السياق وذلك أن السياق فى بيان ما لهم من وجهين وجه مع المؤمنين ووجه مع قادتهم ، وإتاما لم يُجمل مضمون الجملة الثانية فى

سورة الحال كان يقال قائلين لشيائهم إذا خلوا لم يحمل الواو في قوله وإذا خلوا على الحال، أما الأول فلأن مضمون كتمان الجلتين لما كان صالحاً لأن يمتد صفة مستقلة دالة على النفاق قصد بالمطف استغلال كليهما لأن الفرض تمداد مساويهم فإن مضمون «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا» مناد وحده بنفاقهم في هاته الحالة .

كما يفصح عنه قوله « وإذا لقوا » الدال على أن ذلك في وقت مخصوص ، وأما الثاني فلأن الأسأل اتحاد موقع الجلتين التماثلتين لفظاً . ولما تقدم إيضاحه في وجه العدول عن الإتيان بالحال .

والشياطين جمع شيطان - جمع تكسير - وحقيقة الشيطان أنه نوع من المخلوقات المجردة، طبيعتها الحرارة النارية وهم من جنس الجن قال تعالى في إبليس « كان من الجن » وقد اشتهر ذكره في كلام الأنبياء والحكماء، ويطلق الشيطان على الفساد ومثير الشر، تقول العرب فلان من الشياطين ومن شياطين العرب وذلك استمارة، وكذلك أطلق هنا على قادة المنافقين في النفاق، قال تعالى « وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين » الخ .

ووزن شيطان اختلف فيه البصريون والكوفيون من علماء الرية فقال البصريون هو فيعال من شطن بمعنى بعد؛ لأنه أبعد عن رحمة الله وعن الجنة فنونه أصلية وقال الكوفيون هو فعلان من شاط بمعنى هاج أو احترق أو بطل ووجه التسمية ظاهر . ولا أحسب هذا الخلاف إلا أنه بحث عن سيمية اشتقاقه فحسب أى البحث عن حروف الأصول وهل إن نونه أصل أو زائد وإلا فإنه لا يظن بنحاة الكوفة أن يدعوا أنه يعامل معاملة الوصف الذى فيه زيادة الألف والنون مثل غضبان، كيف وهو متفق على عدم مننه من الصرف في قوله تعالى « وحفظناها من كل شيطان رجيم » . وقال ابن عطية ويرد على قول الكوفيون أن سيبويه حكى أن العرب تقول تشيطن إذا فعل. فعل الشيطان، فهذا يبين أنه من شطن وإلا لقالوا تشيط اه . وفي الكشف: جعل سيبويه نون شيطان في موضع من كتابه أصلية وفي آخر زائدة اه .

والوجه أن تشيطن لما كان وصفا مشتقا من الاسم كقولهم تنمر أثبتوا فيه حروف الاسم على ما هي عليه لأنهم عاملوه معاملة الجامد دون المشتق لأنه ليس مشتقا مما اشتق منه الاسم بل من حروف الاسم فهو اشتقاق حصل بعد تحقيق الاستعمال

وقطع النظر عن مادة الاشتقاق الأول فلا يكون قولهم ذلك مرجحاً لأحد القولين. وعندى أنه اسم جامد شابه في حروفه مادة مشتقه ودخل في العربية من لغة سابقة لأن هذا الاسم من الاسماء المتعلقة بالمقائد والأديان ، وقد كان لرب المراق فيها السبق قبل انتظامهم إلى الحجاز واليمن ، وبدل لذلك تقارب الألفاظ الدالة على هذا المعنى في أكثر اللغات القديمة. وكنت رأيت قول من قال إن اسمه في الفارسية سَيِّطَان. وخلوا بمعنى انقردوا فهو فعل قاصر ويمدى بالباء وباللام ومن ومع بلا تضمين ويمدى إلى على تضمين معنى آب أو خلص ويمدى بنفسه على تضمين تجاوز وبعاد ومنه ما شاع من قولهم «افعل كذا وخلاك ذم»^(١) أى إن تبعة الأمر أو ضره لا تمود عليك . وقد عدى هنا إلى ليشير إلى أن الخلوة كانت في مواضع هي مأبهم ومرجمهم وأن لقاء المؤمنين إنما هو صدقة ولحات قليلة، أفاد ذلك كله قوله بلقواهم وخلوا. وهذا من يدعي فصاحة الكلمات ومراحتها .

واعلم أنه حكى خطابهم للذين آمنوا بما يقتضى أنهم لم يأتوا فيه بما يحقق الخبر من تأكيد، وخطابهم موم بما يقتضى أنهم حققوا لهم بقاءهم على دينهم بتأكيد الخبر بما دل عليه حرف التأكيدي في قوله إنا معكم مع أن مقتضى الظاهر أن يكون كلامهم بكس كذا؛ لأن المؤمنين يشكون في إيمان المنافقين، وقومهم لا يشكون في بقاءهم على دينهم، فجاءت حكاية كلامهم الموافقة لدلولاته على خلاف مقتضى الظاهر لمراعاة ما هو أجدر بمنابة البليغ من مقتضى الظاهر. فلو خطابهم مع المؤمنين عما يفيد تأكيد الخبر لأنهم لا يريدون أن يرضوا أنفسهم في معرض من يتطرق ساحته الشك في صدقه لأنهم إذا فعلوا ذلك فقد أيقظهم إلى الشك وذلك من إقناع تعاقبهم على أنه قد يكون المؤمنون أخلياء الذين من الشك في المنافقين لعدم تعينهم عندهم فيكون تجريد الخبر من المؤكدات مقتضى الظاهر .

وأما قولهم لقومهم إنا معكم بالتأكيد فذلك لأنه لما بدا من إبداءهم في النفاق عند لقاء المسلمين ما يوجب شك كبرائهم في البقاء على الكفر وتطرق به التهمة أبواب قلوبهم

(١) أول من قاله قصير بن سعد الخبي لمعرو بن عدى ملك النخيين من عرب المراق حين حرض قصير عمرا على الأخذ بشار خاله جذية بن مالك الأبرش ملك النخيين الذى قتله الزباء المملقية ملكة تنمر إذ خدمته وجلبته إلى بلدها وقتله خيلة فلك النخيين ابن أخيه عمرو بن عدى وكان قصير وزيراً بلجذية ولاين أخيه فلما استصعب عمرو الأخذ بالتأثر قال له قصير «الطلب الأمر وخلاك ذم» أى إن نجحت فذاك ، وإلا فلا لوم عليك .

احتاجوا إلى تأكيد ما يدل على أنهم باقون على دينهم . وكذلك قولهم إنما نحن مستهزئون فقد أبدوا به وجه ما أظهروه للمؤمنين وجاءوا فيه بصيغة قصر القلب لرد اعتقاد شياطينهم فيهم إن ما أظهروه للمؤمنين حقيقة وإيمان صادق .

وقد وجه صاحب الكشف المدول عن التأكيد في قولهم آمنا والتأكيد في قولهم إنما معكم بأن مخاطبتهم المؤمنين اتحن عنها ما يقتضى تأكيد الخبر لأن المخبرين لم يتعلق غرضهم بأكثر من ادعاء حدوث إيمانهم لأن نقوسهم لا تساعدهم على أن يتلفظوا بأقوى من ذلك ولأنهم علموا أن ذلك لا يروج على المسلمين أى فاقصروا على اللازم من الكلام فإن عدم التأكيد في الكلام قد يكون لعدم اعتناء التكلم بتحقيقه ، ولعله أن تأكيده عبث لعدم رواجه عند السامع ، وهذه نكتة غريبة مرجعها قطع النظر عن إنكار السامع والإعراض عن الاهتمام بالخبر . وأما مخاطبتهم شياطينهم فلأنما أتوا بالخبر فيها مؤكدا لإفادة اهتمامهم بذلك الخبر وصدق رغيبتهم في النطق به وللملمح أن ذلك رائج عند المخاطبين فإن التأكيد قد يكون لاعتناء التكلم بالخبر ورواجه عند السامع أى فهو تأكيد للاهتمام لا لرد الإنكار .

وقولهم إنما نحن مستهزئون قصروا أنفسهم على الاستهزاء قصرا إضافيا للقلب أى مؤمنون غلصون ، وجملة إنما نحن مستهزئون تقرير لقوله إنما معكم لأنهم إذا كانوا معهم كان ما أظهروه من مفارقة دينهم استهزاء أو نحوه فأما أن تكون الجملة الثانية استثناء واقعة في جواب سؤال مقدر كأن سائلا يعجب من دعوى بقائهم على دينهم لما اتقنوه من مظاهر النفاق في معاملة المسلمين ، وينكر أن يكونوا باقين على دينهم ويسأل كيف أمكن الجمع بين البقاء على الدين وإظهار الودة للمؤمنين فأجابوا إنما نحن مستهزئون ، وبه يتضح وجه الإتيان بأداة القصر لأن المنكر السائل يمتدح كذبهم في قولهم إنما معكم وبدعى عكس ذلك ، وإما أن تكون الجملة بدلا من « إنما معكم » بدل اشتمال لأن من دام على الكفر وتعالى فيه (وهو مقتضى معكم أى في تصليكم) فقد حقر الإسلام وأهله واستخف بهم ، والوجه الأول أولى الوجوه لأنه يجمع ما تنفيه البدلية والتأكيد من تقرير مضمون الجملة الأولى مع ما فيه من الإشارة إلى رد التحير الذى ينشأ عنه السؤال وهذا يفوت على قدرى التأكيد والبدلية والاستهزاء : السخرية يقال هزأ به واستهزأ به فالسين والتاء للتأكيد مثل استجاب ، أى عامله فلاؤا

قولا يحصل به احتقاره أو والتطرية به، سؤالا أشعره بذلك أم أخفاه عنه. والباء فيه للسببية قيل لا يتمدى بغير الباء وقيل يتمدى بمن، وهو مرادف سخر في المعنى دون المادة كما سيأتي في سورة الأنعام. وقرأ أبو جعفر مستهزون بدون همزة وبضم الزاي تخفيفا وهو لنة فصيحة في الميموز.

﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾

لم تعطف هاته الجملة على ما قبلها لأنها جملة مستأنفة استئنافا بيانيا جوابا لسؤال مقدر، وذلك أن السامع لحكاية قولهم للمؤمنين آمنا، وقولهم لشیاطينهم إنا معكم الخ. يقول لقد راجت حيلتهم على المسلمين النافلين عن كيدهم وهل يتفطن متفطن في المسلمين لأحوالهم فيجازيهم على استهزائهم، وهل يرد لهم ما راموا من المسلمين، ومن الذي يتولى مقابلة صنعم فكان للاستئناف بقوله «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» غاية الفخامة والجزالة. وهو أيضا واقع موقع الاعتراض والأكثر في الاعتراض ترك العاطف. وذكر يستهزئ دليل على أن مضمون الجملة مجازاة على استهزائهم. ولأجل اعتبار الاستئناف قدم اسم الله تعالى على الخبر الفعلي. ولم يقل يستهزئ الله بهم لأن مما يجول في خاطر السائل أن يقول من الذي يتولى مقابلة سوء صنيمهم فأعلم أن الذي يتولى ذلك هو رب المزة تعالى. وفي ذلك تنويه بشأن المنتصر لهم وهم المؤمنون كما قال تعالى «إن الله يدافع عن الدين آمنا» فتقديم السند إليه على الخبر الفعلي هنا لإفادة تقوى الحكم لا محالة ثم يفيد مع ذلك قصر السند على السند إليه فإنه لما كان تقديم السند إليه على السند الفعلي في سياق الإيجاب يأتي لتقوى الحكم ويأتي للقصر على رأى الشيخ عبد القاهر، وصاحب الكشف كما صرح به في قوله تعالى «والله يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» في سورة الزمل، كان الجمع بين قصد التقوى وقصد التخصيص جازا في مقاصد الكلام البليغ وقد جوزه في الكشف عند قوله تعالى «فلا يخاف بخصا ولا رهقا» في سورة الجن، لأن ما يراعيه البليغ من الخصوصيات لا يُترك حمل الكلام البليغ عليه فكيف بأبلغ كلام، ولذلك يقال التكتل لا تتراحم.

كان النافقون يفرحون ما يرون من صنع النبي صلى الله عليه وسلم عنهم وإعراض المؤمنين عن التنازل لهم فيحسبون رواج حيلتهم وشقاقهم ولذلك قال عبد الله بن أبي «ليخرجن الأعز»

منها الأذلّ» فقال الله تعالى « والله المزتول سوله » فتقديم اسم الجلالة لجرد الاهتمام لا لقصد التقوى إذ لا مقتضى له .

وفعل « يستهزئ » السند إلى الله ليس مستعملاً في حقيقته لأن المراد هنا أنه يفعل بهم في الدنيا ما يُسمى بالاستهزاء بدليل قوله « وَكِدُّهُمْ فِي طَغْيَانِهِمْ » ولم يقع استهزاء حقيق في الدنيا فهو إما تمثيل لمعاملة الله إياهم في مقابلة استهزائهم بالمؤمنين ، بما يشبه فعل المستهزئ بهم وذلك بالإملاء لهم حتى يظنوا أنهم سلموا من المواجهة على استهزائهم فيظنوا أن الله راضٍ عنهم أو أن أسنامهم تقوم حتى إذا نزل بهم عذاب الدنيا من القتل والفضح علموا خلاف ما توهموا فكان ذلك كهيئة الاستهزاء بهم . والمضارع في قوله « يستهزئ » لزمن الحال . ولا يحتمل على اتصاف الله بالاستهزاء حقيقة عند الأشاعرة لأنه لم يقع من الله معنى الاستهزاء في الدنيا ، وبحسن هذا التمثيل ما فيه من المشاكلة . ويجوز أن يكون يستهزئ بهم حقيقة يوم القيامة بأن يأمر بالاستهزاء بهم في الموقف وهو نوع من العقاب فيكون المضارع في يستهزئ للاستقبال ، وإلى هذا المعنى نصّ ابن عباس والحسن في قتل ابن عطية ، ويجوز أن يكون مراداً به جزاء استهزائهم من العذاب أو نحوه من الإذلال والتحقير والمعنى يذلهم وعبر عنه بالاستهزاء مجازاً ومشاكلة ، أو مراداً به مآل الاستهزاء من رجوع الوالد عليهم . وهذا كله وإن جاز فقد عينه هنا جمهور العلماء من المفسرين كما قتل ابن عطية والقرطبي وعينه الفخر الرازي والبيضاوي وعينه المترلة أيضاً لأن الاستهزاء لا يليق بإسناده إلى الله حقيقة لأنه فعلٌ قبيحٌ ينزه الله تعالى عنه كما في الكشف وهو مبني على المتعارف بين الناس .

وحجى في حكاية كلامهم بالسند الاسمي في قولهم إنما نحن مستهزئون لإفادة كلامهم معنى دوام صدور الاستهزاء منهم وثباته بحيث لا يحولون عنه .

وحجى في قوله « الله يستهزئ بهم » بإفادة التجدد من الفعل المضارع أى تجدد إملاء الله لهم زماناً إلى أن يأخذهم العذاب ، ليعلم المسلمون أن ما عليه أهل النفاق من النعمة إنما هو إملاء وإن طال كما قال تعالى « لا يفرنك قلبُ الذين كفروا في البلاد متاع قليل » .

﴿وَيَمْدُكُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ ١٥

يتبين أنه معطوف على الله يستهزئ بهم .

ويعد فعل مشتق من المَدَد وهو الزيادة ، يقال مَدَّه إذا زاده وهو الأصل في الاشتقاق من غير حاجة إلى الهمزة لأنه متعمد ، ودليله أنهم ضموا العين في المضارع على قياس المضاعف التمدى ، وقد يقولون أمدّه بهمة التمدية على تقدير جملة ذا مَدَد ثم غلب استعمال مَدَّ في الزيادة في ذات المفعول نحو مَدَّ له في عمره ومَدَّ الأرض أى مططها وأطالها ، وغلب استعمال أمد الميموز في الزيادة للمفعول من أشياء يحتاجها نحو أمدّه بجيش « أمدَّكم بأنعام وبنين » .

وإنما استعمل هذا في موضع الآخر على الأصل فلذلك قيل لا فرق بينهما في الاستعمال وقيل يختص أمد الميموز بالخير نحو « أَتَمِدُّونِي بِمَالٍ » « أَنْ مَا نَمِدُّكُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ » ، ويختص مَدَّ بغير الخير وتقل ذلك عن أبي علي الفارسي في كتاب الحجة ، ونقله ابن عطية عن يونس ابن حبيب ، إلا المبدئى باللام فإنه خاص بالزيادة في العمر والإمهال فيه عند الزمخشري وغيره خلافا لبعض اللغويين فاستغنوا بذكر اللام المؤذنة بأن ذلك للنفع وللأجل (بسكون الجيم) عن التفرقة بالهمز رجوعا للأصل لثلاثي يجمعون ما يقتضى التمدية وهو الهمزة وبين ما يقتضى القصور وهو لام الجر ، وكل هذا من تأثير الأمثلة على الناظرين وهى طريقة لهم في كثير من الأفعال التى يتفرع معناها الوضئ إلى معان جزئية له أو مقيدة أو مجازية أن يخصوا بعض لغاته أو بعض أحواله ببعض تلك المعانى جريا وراء التنصيص في الكلام ودفع اللبس بقدر الإمكان . وهذا من دقائق استعمال اللغة العربية ، فلا يقال إن دعوى اختصاص بعض الاستعمالات ببعض المعانى هى دعوى اشتراك أو دعوى مجاز وكلاهما خلاف الأصل كما أورد عبد الحكيم ؛ لأن ذلك التخصيص كما علمت اصطلاح في الاستعمال لا تمدد وضع ولا استعمال في غير المعنى الموضوع له ونظير ذلك قولهم فَرَّقَ وَفَرَّقَ وَوَعَدَ وَأَوْعَدَ وَنَشَدَ وَأَنشَدَ وَنَزَلَ (المضاعف) وَأَنزَلَ ، وقولهم المِثَار مصدر عثر إذ أريد بالفعل الحقيقة ، والمَثُور مصدر عَثَرَ إذ أريد بالفعل المجاز وهو الاطلاع ، وقد فرقت العرب في مصادر الفعل الواحد وفي جموع الاسم الواحد لاختلاف القيود .

وتعدية فعل يعد إلى ضمير المبال على أدب أو ذوق مع أن المد إنما يمتدى إلى الطينيان جاءت على طريقة الإجمال الذي يقبه التفصيل ليتمكن التفصيل في ذهن السامع مثل طريقة بدل الاشتمال وجعل الزواج والواحدى أسله ويمد لهم في طينياتهم فحذف لام الجر واتصل الفعل بالجرور على طريقة ترع الخافض وليس بذلك .

والطينيان مصدر بوزن النفران والشكران، وهو مبالغة في الطنى وهو الإفراط في الشر والكبر وتعليق فعل يعدم هنا بضمير التواتر تعليق إجمالى يفسره قوله « في طينياتهم » ويجوز أن يكون على تقدير لام عذوفة أى يمد لهم في طينياتهم أى يجعلهم فيكون نحو بعض ما فسر به قوله « الله يستهزئ بهم » وهذا قول الزواج والواحدى وفيه بُمد .
والتمه أنطاس البصيرة وتغير الرأى وفعله عمة فهو عامه وأعمه .

وإسناد المد في الطينيان إلى الله تعالى على الوجه الأول في تفسير قوله ويمد إسناد خلق وتكوين منوط بأسباب التكوين على سنة الله تعالى في حصول المسببات عند أسبابها . فالنفاق إذا دخل القلوب ، كان من آثاره أن لا ينقطع عنها ، ولما كان من شأن وصف النفاق أن تنمى عنه الرذائل التى قدمنا بيانها كان تكونها في نفوسهم متولدا من أسباب شتى في طباعهم متسلسلا من ارتباط المسببات بأسبابها وهى شتى ومتفرعة وذلك بخلق خاص بهم مباشرة ولكن الله حرهم توفيقه الذي يقلعهم عن تلك الجبلية بمحاربة نفوسهم ، فكان حرمانه إياهم التوفيق مقتضيا استمرار طينياتهم وتزايدهم بالرسوخ، وإسناد ازدياده إلى الله لأنه خالق النظم التى هي أسباب ازدياده ، وهذا يعد من الحقيقة العقلية الشائمة وليس من المجاز لعدم ملاحظة خلق الأسباب بحسب ما تعارفه الناس من إسناد ما خلق فاعله إلى الله تعالى لأنه الخالق للأسباب الأصلية والجاعل لنواميسها بكيفية لا يعلم الناس سرها ولا شاهدوا من تسند إليه على الحقيقة غيره وهذا بخلاف نحو بنى الأمير المدينة لاسيما بعد التصريح بالإسناد إليه في الكلام بحيث لم يبق البناء على حرف الناس مجال وهذا بخلاف نحو « يزيدك وجهه حسنا » ومرتضى رؤيتك؛ لأن ذلك وإن كان في الواقع من فعل الله تعالى إلا أنه غير ملتفت إليه في العرف فلذلك قال الشيخ عبد القاهر: إنه من المجاز الذى لا حقيقة له .

وإنما أضاف الطغيان لضمير المنافقين ولم يقل في الطغيان بضمير الجنس كما قال في سورة الأعراف « ولأخوانهم يُمدُّونهم في النِّع » إشارة إلى تقطيع شأن هذا الطغيان وغرابته في بابه وإنهم اختصوا به حتى صار يعرف بإضافته إليهم .
والظرف متعلق بيمدهم . ويمهون جملة حالية .

﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ ﴾

الإشارة إلى من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما عطف على صلتته من صفاتهم وحيء باسم إشارة الجمع لأن ما صدق «من» هو فريق من الناس، وفصلت الجملة عن التي قبلها لتفيد تقرير معنى « ويمدهم في طغيانهم يعمهون » فضمونها بمنزلة التوكيد ، وذلك مما يقتضى الفصل ، ولتفيد تعطيل مضمون جملة ويمدهم في طغيانهم يعمهون فتكون استثنافاً بيانياً لسائل عن العلة ، وهي أيضاً فذلكلة للجمل السابقة الشارحة لأحوالهم وشأن الفذلكة هدم المطف كقوله تعالى « تلك عشرة كاملة » ، وكل هذه الاعتبارات مقتضى لدم المطف فيها ثلاثة موجبات للفصل . وموقع هذه الجملة من نظم الكلام مقابل موقع جملة « أولئك على هدى من ربهم » ومقابل موقع جملة « حتم الله على قلوبهم » الآية واسم الإشارة هنا غير مشاربه إلى ذوات ولكن إلى صنف اجتمعت فيهم الصفات الماضية فأنكشفت أحوالهم حتى صاروا كالحاضرين تجاه السامع بحيث يشار إليهم وهذا استعمال كثير للورود في الكلام البليغ .
وليس في هذه الإشارة إشعار ببعد أو قرب حتى تفيد تحقيراً ناشئاً عن البعد لأن هذا من أسماء الإشارة النافية في كلام العرب فلا عدول فيها حتى يكون المدلول لمقصداً كما تقدم في قوله تعالى « ذلك الكتاب » ولأن المشار إليه هنا غير محسوس حتى يكون له مرتبة معينة فيكون المدلول عن لفظها لقصد معنى ثان فإن قوله تعالى ذلك الكتاب مع قرب الكتاب للناطق بآياته عدول عن إشارة القريب إلى البعيد فأفاد التعظيم . وعكس هذا قول قيس بن الخطيم :
متى يأت هذا الموت لا يُلفِ حاجة لنفسي إلا قد قضيت قضاءها
فإن الموت بعيد عنه فحقه أن يشير إليه باسم البعيد، وعدل عنه إلى إشارة القريب لإظهار استخفافه به .

والاشتراء افتعال من الشرى وفعله شرى الذى هو بمعنى باع كما أن اشترى بمعنى ابتاع فاشترى وابتاع كلاهما مطاوع لفعله المجرد أشار أهل اللسان إلى أن فاعل هذه المطاوعة هو الذى قبل الفعل والتزمه فدلوا بذلك على أنه أخذ شيئاً لرغبة فيه، ولما كان معنى البيع مقتضياً أخذين وبازئين كان كل منهما بائعاً ومبتاعاً باختلاف الاعتبار، ففعل باع منظور فيه ابتداء إلى معنى البذل والفعل ابتاع منظور فيه ابتداء إلى معنى الأخذ فإن اعتبره التكلم أخذاً لما سار يده عبر عنه بمبتاع ومشتري، وإن اعتبره باذلاً لما خرج من يده من العوض، عبر عنه ببائع وشار، وبهذا يكون الفعلان جاريتين على سن واحد. وقد ذكر كثير من اللغويين أن شرى يستعمل بمعنى اشترى والذى جرأهم على ذلك سوء التأمل في قوله تعالى «وشرّوه بضمن بخس دراهم معدودة» فتوهوا الضمير عائداً إلى المصرين مع أن معاده واضح قريب وهو سيارة من قوله تعالى «وجاءت سيارة» أى باهوه، وحسبك شاهداً على ذلك قوله «وكانوا فيه من الزاهدين» أما الذى اشتراه فهو فيه من الراغبين ألا ترى إلى قوله، لإمرأته أكرى مشواهم.

وعلى ذلك الاعتبارين في فعلى الشراء والبيع كانت تعديتهما إلى المفعول فهما يتعديان إلى المقصود الأصلى بأنفسهما وإلى غيره بالباء فيقال باع فرسه بألف وابتاع فرس فلان بألف لأن الفرس هو الذى كانت المسافة لأجله لأن الذى أخرجه ليبيعه علم أن الناس يرغبون فيه والذى جاء ليشتريه كذلك.

وإطلاق الاشتراء هنا مجاز مرسل بعلاقة الزوم، أطلق الاشتراء على لازمه الثانى وهو الحرص على شئ والزهد في ضده أى حرصوا على الضلالة، وزهدوا في الهدى إذ ليس في ما وقع من النافقين استبدال شئ بشئ، إذ لم يكونوا من قبل مهتدين. ويجوز أن يكون الاشتراء مستعملاً في الاستبدال وهو لازمه الأول واستعماله في هذا اللازم مشهور. قال بشامة بن حزن:

إِنَّا بَنَى نَهْشَلَه لَانْدَعَى لِأَبِ عَنْهُ وَلَا هُسُوَ بِالْأَبْنَاءِ يَشْرِينَا
أَي بَيْعْنَا أَى بَيْدَلْنَا، وَقَالَ هَنْتَرَه بِنِ الْأَخْرَسِ الْمَعْنَى مِنْ شُرَاءِ الْحِمَاةِ :
وَمَنْ إِنِّ بَيْتَ مَنْزِلَةٍ بِأُخْرَى حَلَلْتُ بِأَمْرِهِ وَبِهِ تَسِيرُ

أى إذا استبدلت دارا بأخرى . وهذا بخلاف قول أبى التيم :
أَخَذْتُ بِالْجِدَّةِ رَأْسًا أَزْعَمُهَا وَبِالطَّوِيلِ الْمُمْرُ عُمْرًا جَيِّدًا
كَأَشْتَرَى الْمُسْلِمَ إِذْ تَنْصُرَا

فيكون الخلل عليه هنا أن اختلاطهم بالمسلمين وإظهارهم الإيذان حالة تشبه حال
المهتدى تلبسوا بها فإذا خلوا إلى شياطينهم طرحوها واستبدلوها بحالة الضلال وعلى هذا
الوجه الثانى يصح أيضا أن يكون الاشتراء استعارة بتشبيه تلك الحالات بحال المشتري
لشيء كان غير جائز له وارتضاءه في الكشف .

والموصول في قوله الذين اشتروا بمعنى المرف بلام الجنس فيفيد التركيب قصر السند
على السند إليه وهو قصر ادعائى باعتبار أنهم بلغوا الناية في اشتراء الضلالة والحرص عليها
إذ جمعوا الكفر والسفه والفساد والإفساد والاستهزاء بالمهتدين .

﴿فَمَا رَیَحَتْ بِجَنَّتِهِمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ ١٦

رَبَّتْ الفاء عدم الرجح المعطوف بها وعدم الاهتداء المعطوف عليه على اشتراء الضلالة بالهدى
لأن كليهما ناشئ من الاشتراء المذكور في الوجود والظهور؛ لأنهم لما اشتروا الضلالة بالهدى فقد
اشتروا ما لا ينفع وبذلوا ما ينفع فلا جرم أن يكونوا خلسين وأن يتحقق أنهم لم يكونوا مهتدين فعدم
الاهتداء وإن كان سابقا على اشتراء الضلالة بالهدى أو هو سببه إلا أنه لكونه عدما فظهوره
للناس في الوجود لا يكون إلا عند حصول أثره وهو ذلك الاشتراء، فإذا ظهر أثره تبين للناس
المؤثر فلذلك صح ترتيبه بفاء الترتيب فأشبه العلة النائية، ولهذا عبر بما كانوا مهتدين دون
ما اعتدوا لأن ما كانوا أبلغ في النقي لإشماره بأن انتفاء الاهتداء عنهم أمر متأصل سابق
قديم، لأن كان تدل على انتصاف اسمها بخبرها منذ المضي فكان تقي الكون في الزمن الماضي
أنسب بهذا التفريع .

والرجح هو نجاح التجارة ومصادفة الرغبة في السلع بأكثر من الأمان التي اشتراها بها
التاجر ويطلق الرجح على المال الحاصل للتاجر زائدا على رأس ماله . والتجارة - بكسر أوله -
على وزن فعالة وهى زنة الصائم ومعنى التجارة التصدى لا اشتراء الأشياء لتقصدها بيدها بشمن

أوفر مما اشترى به ليكتسب من ذلك الوفرة ما ينفقه أو يتأثله . ولا كان ذلك لا ينصح إلا بالثابرة والتجديد صبح له وزن الضائع رونق الربح في الآية تشبيه لحال المنافقين إذ قصدوا من النفاق غاية فأخفت مساعيهم وضاعت مقاصدهم بحال التجار الذين لم يحصلوا من تجارتهم على ربح فلا التفات إلى رأس مال في التجارة حتى يقال إنهم إذا لم يربحوا فقد بقي لهم نفع رأس المال ويحاجب بأن نقي الربح يستلزم ضياع رأس المال لأنه يتلف في النفقة من القوت والكسوة لأن هذا كله غير منظور إليه إذ الاستمارة تعتمد على ما يقصد من وجه الشبه فلا تلزم المشابهة في الأمور كلها كما هو مقرر في فن البيان .

وإنما أسند الربح إلى التجارة حتى نقي عنها لأن الربح لما كان مسببا عن التجارة وكان الرابع هو التاجر صح إسناده للتجارة لأنها سببه فهو مجاز عقلي وذلك أنه لولا الإسناد المجازي لما صح أن ينق عن الشيء ما يعلم كل أحد أنه ليس من صفاته لأنه يصير من باب الإخبار بالعلوم ضرورة ، فلا تظن أن النقي في مثل هذا حقيقة فتتركه ، إن انقضاء الربح عن التجارة واقع ثابت لأنها لا توصف بالربح وهكذا تقول في نحو قول جرير « نعت وما ليل المطى بنائم » بخلاف قولك ما ليله بطويل ، بل النقي هنا مجاز عقلي لأنه فرع عن اعتبار وصف التجارة بأنها إلى الخسر ووصفها بالربح مجاز وقاعدة ذلك أن ننظر في النقي إلى النقي لو كان مثبتا فإن وجدت إثباته مجازا عقليا فاجعل نقيه كذلك وإلا فاجعل نقيه حقيقة لأنه لا ينفى إلا ما يصح أن يثبت . وهذه هي الطريقة التي انفصل عليها المحقق التفتراني في المطول ، وعُدل عنها في حواشي الكشف وهي أمثل مما عدل إليه .

وقد أفاد قوله في ربح تجارتهم ترشيحا للاستمارة في اشتروا فإن مرجع الترشيح إلى أن يبقى المجاز بما يناسبه سواء كان ذلك الترشيح حقيقة بحيث لا يستفاد منه إلا تقوية المجاز كما تقول له يد طولى أو هو أسد دأى البرائن أم كان الترشيح متميزا به أو مستمارا لمنى آخر هو من ملائعات المجاز الأول سواء حسن مع ذلك استقلاله بالاستمارة كما في هذه الآية فإن نقي الربح ترشح به اشتروا . ومثله قول الشاعر أنشده ابن الأعرابي كما في أساس البلاغة للزخشرى ولم يمره :

ولما رأيت النَّسْرَ مُرًّا ابْنَ دَايَةَ وَعَشَّشَ فِي وَكْرَتِهِ جَائِشَ لَهُ صَدْرِي^(١)
 فإنه لما شبه الشيب بالنسر والشعر الأسود بالتراب صبح تشبيهه حلول الشيب في محل
 السواد وهما القودان بتمشيش الطائر في موضع طائر آخر؛ أم لم يحسن إلا مع المجاز الأول
 كقول بعض فُتَّاك الرب في أمه (أنشده في الكشف ولم أفهم على تعيين قائله) :
 وما أُمُّ الرَّدَيْنِ وَلِيَتْ أَذْلَكُ بِمَالَةِ بِأَخْلَاقِ الْكَرَامِ
 إِذَا الشَّيْطَانُ قَصَعَ فِي قَهَاهَا تَنَفَّقَاهُ بِالْخَبْلِ الثَّوَامِ
 فإنه لما استعار قصع لدخول الشيطان أي وسوسته وهي استمارة حسنة لأنه شبه
 الشيطان بضرب يدخل للوسوسة ودخوله من مدخله المتعارف له وهو القاصماء . وجعل
 علاجهم وإزالة وسوسته كالتمنق أي تطلب خروج الضب من ناقته بعد أن يسد عليه
 القاصماء ولا تحسن هذه الثانية إلا تبعاً للأولى . والآية ليست من هذا القبيل . وقوله
 «وما كانوا مهتدين» قد علم من قوله «اشترؤا الضلالة بالهدى إليهم» كانوا مهتدين، فتبين أن
 الاهتداء النفي هو الاهتداء بالمعنى الأصلي في اللغة وهو معرفة الطريق الموصل للمقصود
 وليس هو بالمعنى الشرعي المتقدم في قوله «اشترؤا الضلالة بالهدى» فلا تكرير في المعنى
 فلا يرد أنهم لما أخبر عنهم بأنهم اشترؤا الضلالة بالهدى كان من المعلوم أنه لم يبق فيهم
 هدى .

ومعنى نفي الاهتداء كناية عن إضاعة التقصد أي أنهم أضاعوا ما سموا له ولم يعرفوا ما
 يوصل الخير الآخر ولا ما يضر المسلمين . وهذا نداء عليهم بسفه الرأي والخرق وهو كما علمت
 فيما تقدم يجرى مجرى البله لدم ربح التجارة، فشبه سوء تصرفهم حتى في كفرهم بسوء تصرف
 من يريد الربح ، فيقع في الخسران . فقوله «وما كانوا مهتدين» تمثيلية ويصح أن يؤخذ منها
 كناية عن الخسران وإضاعة كل شيء لأن من لم يكن مهتدياً أضاع الربح وأضاع رأس المال بسوء
 سلوكه .

(١) عز: غلب، وابن داية من أسماء التراب، سمي ابن داية لسواده، لأن الداية: الحاضنة، وكانت حواضن
 أبناء العرب والمشتغلات في شؤونهم في بيوت أكابرهم من الإنماء السود، فيطلق على الصبيان من أبناء الإنماء
 ابن داية تأنيباً له لئلا يقال البعد أو الوصف .

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾

أعقبت تفاصيل صفاتهم بتصور مجموعها في صورة واحدة ، بتشبيه حالهم بهيئة محسوسة . وهذه طريقة تشبيه التمثيل ، إلخافا لتلك الأحوال المعقولة بالأشياء المحسوسة ، لأن النفس إلى المحسوس أميل .

وإنما للبيان بجميع المتفرقات في السمع ، اللطالة في اللفظ ، في صورة واحدة لأن للإجمال بعد التفصيل وقما من نقوس السامعين .

وتقريباً للجميع ما تقدم في الذهن بصورة تخالف ما صور سالفاً لأن تجدد الصورة عند النفس أحب من تكررها . قال في الكشف : « ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالغنى في إبراز خبيات المآني ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك التمثيل في صورة الحق والتوهم في مرض التيقن والنائب كالشاهد » .

واستدلالاً على ما يتضمنه مجموع تلك الصفات من سوء الحالة وخيبة السعي وفساد العاقبة ، فمن فوائد التشبيه قصد تظهير المشبه .

وتقريباً لما في أحوالهم في الدين من التضاد والتخالف بين ظاهر جميل وباطن قبيح بصفة حال عجيبة من أحوال العالم فإن من فائدة التشبيه إظهار إمكان المشبه ، وتنظير غرائبه بتمثيلها في المشبه به . قال في الكشف « ولأمرنا أكثر الله تعالى في كتابه البين أمثاله وفشت في كلام رسوله صلى الله عليه وسلم وكلام الأنبياء والحكماء قال تعالى « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » اهـ .

والتمثيل منزع جليل بدیع من منازع البلاء لا يبلغ إلى محاسنه غير خاصتهم . وهو هنا من قبيل التشبيه لا من الاستمارة لأن فيه ذكر المشبه والمشبه به وأداة التشبيه وهي لفظ مثل .

فجمله « مثلهم كمثل الذي استوقد نارا » واقعة من الجمل الماضية موقع البيان والتقرير والفدلية ، فكان بينها وبين ما قبلها كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف ، والحالة التي وقع تمثيلها سيحىء بيانها في آخر تفسير الآية .

وأصل المثل بفتححتين هو النظير والمشا به ، ويقال أيضا مثل بكسر الميم وسكون الثاء ،

ويقال مثيل كما يقال شبه وشبهه ، وبدل وبدل ، وبدل ، ولا رابع لهذه الكلمات في مجيء فعل وفعل وفعل بمعنى واحد .

وقد اختص لفظ المثل (بفتحين) بإطلاقه على الحال الغريبة الشأن لأنها بحيث تمثل للناس وتوضح وتشبه سواء شئت كما هنا ، أم لم تشبه كما في قوله تعالى مثل الجنة . وإطلاقه على قول يصدر في حال غريبة فيحفظ ويشيع بين الناس لبلاغة وإبداع فيه ، فلا يزال الناس يذكرون الحال التي قيل فيها ذلك القول تبعاً لذكره وكم من حالة عجبية حدثت ونسيت لأنها لم يصدر فيها من قول بليغ ما يجعلها مذكورة تبعاً لذكره فيسمى مثلاً . وأمثال العرب باب من أبواب بلاغتهم وقد خصت بالتأليف ويعرفونه بأنه قول شبه مضربه بمورده وسأذكره قريباً .

فالظاهر أن إطلاق المثل على القول البديع السائر بين الناس الصادر من قائله في حالة عجبية هو إطلاق مرتب على إطلاق اسم المثل على الحال العجيبة ، وأنهم لا يكادون يضربون مثلاً ولا يرونه أهلاً للتيسير وجديراً بالتداول إلا قولاً فيه بلاغة وخصوصية في فصاحة لفظ وإيجازه ووفرة معنى ، فالمثل قول عزيز غريب ليس من متعارف الأقوال العامة بل هو من أقوال غول البلاغة فلذلك وصف بالغرابة^(١) أى العزّة مثل قولهم « الصيف ضيعة اللبن » وقولهم « لا يطاع لقصير أمر » وستعرف وجه ذلك .

ولما شاع إطلاق لفظ المثل (بالتحريك) على الحالة العجيبة الشأن جعل البلفاء إذا أرادوا تشبيه حالة مركبة بحالة مركبة أعنى وصفين متزعين من متعدد أتوا في جانب المشبه والمشبّه به معاً أو في جانب أحدهما بلفظ المثل وأدخلوا الكاف ونحوها من حروف التشبيه على المشبه به منها ولا يطلقون ذلك على التشبيه البسيط فلا يقولون مثل فلان كبش الأسد وقفاً شهبوا حالاً مركبة بحال مركبة مقتصرين على الكاف كقوله تعالى « إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه » بل يذكرون لفظ المثل في الجانبين غالباً نحو الآية هنا ، وربما ذكروا لفظ

(١) أشرت بتفسير معنى الغرابة لنفع الحجة الواقعة في المراد من قول صاحب الكشاف « إلا قولاً فيه غرابة الخ » فقد فسرها الطيبي بضموز الكلام وكونه نادراً معنى ولفظاً وهذا لا يطرد وقد سكت عنه الشارحان : السعد والسيد ، وقد حام حوله الخفاجي .

الثل في أحد الجانبين كقولهم إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء الآية وذلك ليتبادر للسامع أن القصور تشبه حالة بحالة لذات بذات ولا حالة بذات فصار لفظ المثل في تشبيه الهيئة منسياً من أصل وضعه ومستعملاً في معنى الحالة فلذلك لا يستغنون عن الإتيان بحرف التشبيه حتى مع وجود لفظ المثل فصارت الكاف في قوله تعالى «كمثل» دالة على التشبيه وليست زائدة كما زعمه الرضى في شرح الحاجبية ، وتبعه عبد الحكيم عند قوله تعالى «أو كصيب» ووفقاً مع أصل الوضع وإقصاء عن الاستعمال ألا ترى كيف استغنى عن إعادة لفظ المثل عند المطف في قوله تعالى أو كصيب ولم يستغن عن الكاف .

ومن أجل إطلاق لفظ المثل اقتبس علماء البيان مصطلحهم في تسمية التشبيه المركب بتشبيه التمثيل وتسمية استعمال المركب الدال على هيئة منزعة من متعدد في غير ما وضع له بمجوعه بملافة الشابهة استمارة تمثيلية وقد تقدم الإلمام بشيء منه . عند قوله تعالى «أو أولئك على هدى من ربهم» .

وإني تبعت كلامهم فوجدت التشبيه التمثيلي يمتريه ما يمتري التشبيه المفرد فيجىء في أربعة أقسام :

الأول ما صرح فيه بأداة التشبيه أو حذفت منه على طريقة التشبيه البليغ كما في هذه الآية وقوله «أو أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى» إذا قدرنا أولئك كالذين اشتروا كما قدمنا .

الثاني ما كان على طريقة الاستمارة التمثيلية المصراحة بأن يذكر اللفظ الدال بالمطابقة على الهيئة المشبه بها ويحذف ما يدل على الهيئة المشبهة نحو المثال المشهور وهو قولهم : إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى .

الثالث تمثيلية ممكنة وهي أن تشبه هيئة بهيئة ولا يذكر اللفظ الدال على الهيئة المشبه بها بل يرضى إليه بما هو لازم مشتهر من لوازمه ، وقد كتبت أمداً مثالا لهذا النوع خصوص الأمثال المروفة بهذا اللقب نحو الصيف ضيقت اللبن ويبدى لا يبد عمرو ونحوها من الأمثال فإنها الناطقيات عند أحوال واشتهرت وسارت حتى صار ذكرها يبنى . تلك الأحوال التي قيلت عندها وإن لم يذكر اللفظ الدال على الحالة ، وموجب شهرتها سيأتي ثم لم يحضرني مثال للممكنة التمثيلية من غير باب الأمثال حتى كان يوم حضرت فيه جنازة ، فلما

دفنوا الميت وفرغوا من موارثه التراب ضج أناس بقولهم : « اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فافقر للأتصار والمهاجرة » فقلت إن الذين سنوا هذه المقالة في مثل هذه الحالة ما أرادوا إلا تنظير هيئة حفرم للميت بهيئة الذين كانوا يحفرون الخندق مع النبي صلى الله عليه وسلم إذ كانوا يكررون هذه المقالة كما ورد في كتب السنة قصداً من هذا التنظير أن يكون حفرم ذلك شبيهاً بحفر الخندق في غزوة الأحزاب بجامع رجاء القبول عند الله تعالى فلم يذكر ما يدل على المشبه به ولكنهم طووه ورمزوا إليه بما هو من لوازمه التي عرف بها وهو قول النبي تلك المقالة ثم ظفرت بقول أحمد بن عبدربه الأندلسي :

وَقُلْ لِمَنْ لَمْ فِي التَّصَابِي خَلَّ قَلِيلاً عَنِ الطَّرِيقِ

فأنته من باب التمثيلية المكنية فإنه حذف المشبه به وهو حال التمرض لسائر في طريقه يسده عليه ويمنعه المرور به وأتى بشيء من لوازم هذه الحالة وهو قول السائر للتمرض : خل عن الطريق .

رابها تمثيلية تبعية كقول أبي عطاء السدي :

ذَكَرْتُكَ وَالْخَطِيءُ يَخْطُرُ بَيْنَنَا وَقَدْ نَهَلْتُ مَنِ الْمُنَقَّعَةُ الشَّعْرُ

فأثبت النهل للرمح تشبيهاً لها بحالة الناهل فيا تصيبه من دماء الجرحى مرة بعد الأخرى كأنها لا يرويهما ما تصيبه أولاً ثم أتى بنهل على وجه التبعية، ومن هذا القسم عند التفترائي الاستمارة في (على) من قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » وقد تقدم الكلام عليه هناك .

فأما المثل الذي هو قول شبه مضربه بمورده ، وهو الذي وعدت بذكره آنفاً فمضى تشبيه مضربه بمورده أن تحصل حالة لها شبه بالحالة التي صدر فيها ذلك القول فيستحضر المتكلم تلك الحالة التي صدر فيها القول ويشبه بها الحالة التي عرضت وينطق بالقول الذي كان صدر في أثناء الحالة المشبه بها . ليدكر السامع بتلك الحالة ، وبأن حالة اليوم شبيهة بها وبجمل علامة ذكر ذلك القول الذي قبيل في تلك الحالة ، وإذا حققت التأمل وجدت هذا العمل من قبيل الاستمارة التمثيلية المكنية لأجل كون تلك الألفاظ المسماة بالأمثال قد سارت ونقلت بين البلغاء في تلك الحوادث فكانت من لوازم الحالات المشبه بها لا بحالة لمقارنتها لها في أذهان الناس فهي

لوازم عرفية لها بين أهل الأدب فصارت من روافد أحوالها وكان ذكر تلك الأمثال رمزا إلى اعتبار الحالات التي قيلت فيها ، ومن أجل ذلك امتنع تغييرها عن ألفاظها الواردة بها لأنها إذا غيرت لم تبق على ألفاظها المحفوظة المهودة فيزول اقتراثها في الأذهان بصورة الحوادث التي قيلت فيها فلم يد ذكرها رمزا للحال المشبه به التي هي من روافدها لا محالة وفي هذا ما ينبغي من تطلب الوجه في احتراس العرب من تغيير الأمثال حتى تسلموا من الحيرة في الحكم بين صاحب الكشف وصاحب المفتاح إذ جعل صاحب الكشف سبب منع الأمثال من التغيير ما فيها من الغرابة فقال « ولم يضرىوا مثلا ولا رأوه أهلا للتغيير ، ولا جديراً بالتداول إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه ومن ثم حوفظ عليه وحمل من التغيير » فردد شرحه في مراده من الغرابة ، وقال الطيبي الغرابة غموض الكلام وندرته وذلك إما أن يكون بحسب المعنى وإما أن يكون بحسب اللفظ ، أما الأول فكأن يرى عليه أثر التناقض وما هو بتناقض نحو قول الحكم بن عبد نفث: رب رمية من غير رام . أى رب رمية مصيبة من غير رام أى عارف وقوله تعالى « ولكم في القصص حياة » إذ جعل القتل حياة . وأما الثاني بأن يكون فيه ألفاظ غريبة لا تستعملها العامة نحو قول الحباب بن المنذر « أنا جذباها المحكك وعذيقها الرجب »^(١) أو فيه حذف وإضمار نحو رمية من غير رام . أو فيه مشاكلة نحو : كما تدن تدان . أراد كما تفعل تجازى . وفسر بعضهم الغرابة بالبلاغة والفصاحة حتى صارت محببة وعندى أنه ما أراد بالغرابة إلا أن يكون قولاً بديعاً خاصياً إذ الغريب مقابل المألوف والغرابة عدم الإلف يريد عدم الإلف به في رقة الشأن . وأما صاحب المفتاح فجعل منها من التغيير لورودها على سبيل الاستعارة فقال : ثم إن التشبيه التمثيلي متى شاع وأشتهر استعماله على سبيل الاستعارة صار يطلق عليه المثل لا غير اه . وإلى طريقته مال الفخراني والسيد . وقد علمت سرها وشرحها فيما بيناه . ولورود الأمثال على سبيل الاستعارة

(١) الجذيل والمذيق - يوزن التصغير - فالجذيل تصغير جذل وهو أصل الشجرة ، والحكك بصيغة اسم المفعول يعني المحكك عليه أى تحكك عليه الإبل الجرباء فيصير صلباً بعد أن يزول قشره . والمذيق: تصغير عذق - بفتح العين - وهو الثقل ، والرجب بصيغة اسم المفعول التى جعلته رجباً - بضم الراء وسكون الجيم - وهى دعامة تبقى حوله ثلاثين يوماً أسفله . وهو مثل يضرب لمن خبر الأمور وجربها حتى صار الناس يستشفون برأيه . فانه انصاب الأنصاري يوم السقيفة .

لا تنير عن لفظها الذي ورد في الأصل تذكيراً وتأييداً وغيرهما . فمعنى قولهم في تعريف الثل بهذا الإطلاق « قول شبهه ضربه بمورده » أن ضربه هو الحالة المشبهة سميت مضرباً لأنها بمنزلة مكان ضرب ذلك القول أى وضعه أى النطق به يقال ضرب المثل أى شبه ومثل قال تعالى « أن يضرب مثلاً » وأما مورده فهو الحالة المشبهة بها وهى التى ورد ذلك القول أى صدر عند حدوثها ، سميت مورداً لأنها بمنزلة مكان الساء الذى يرد المستقون ، ويقال الأمثال السائرة أى الفاشية التى يتناقلها الناس ويتداولونها في مختلف القبائل والبلدان فكأنها تسير من بلد إلى بلد . « والذى استوقد ناراً » مفرد مراد به مشبه واحد لأن مستوقد النار واحد ولا معنى لاجتماع جماعة على استيقاد نار ولا يريك كون الحالة المشبهة حالة جماعة المنافقين ، كأن تشبيه الهيئة بالهيئة إنما يتعلق بتصوير الهيئة المشبهة بها لا بكونها على وزن الهيئة المشبهة فإن المراد تشبيه حال المنافقين في ظهور أثر الإيمان ونوره مع تمقه بالضلالة ودوامه ، بحال من استوقد ناراً . واستوقد بمعنى أوقد فالسين والتاء فيه للتأكيد كما فى قوله تعالى « فاستجاب لهم ربهم » وقولهم استبان الأمر وهذا كقول بعض بنى يولان من طى فى الحامسة .

نَسْتَوْقِدُ النَّبْلَ بِالْخَفِيفِضِ وَنَصَّ سَطَّادٌ نَفُوسًا بُنَتْ عَلَى الْكَرَمِ
أراد وقودا . يقع عند الرى بشدة . وكذلك فى الآية لإيراد تمثيل حال المنافقين فى إظهار الإيمان بحال طالب الوقود بل هو حال الموقد .

وقوله :

﴿ فَلَمَّا أَصْنَأَتْ مَا حَوْلَهُمْ ذَهَبَ اللَّهُ بِثَوْرِهِمْ ﴾

مفرع على استوقد . ولما حرف يدل على وقوع شئ عند وقوع غيره فوقوع جوابها مقارن لوقوع شرطها وذلك معنى قولهم حرف وجود لوجود أى حرف يدل على وجود الجواب لوجود شرطها أى أن يكون جوابها كالعلول لوجود شرطها سواء كان من ترتب العلول على العلة أو كان ترتب السبب العرفى على السبب أم كان ترتب اللقارن على مقارنه المهيأ واللقارن الحاصل على سبيل المصادفة وكلها استعمالات وإرادة فى كلام العرب وفى القرآن . مثال ترتب العلول على العلة لما تمفنت أخلاطه حُمٌ ، والسبب على السبب ، ولما

جاءت رسلنا لوطاً نسي بهم وضاق بهم ذرعاه وقولُ عمرو بن معد يكرب :

لَا رَأَيْتُ نِسَاءَنَا يَحْصِنُ بِالْغَزَاءِ شِدَا
فَازَلْتُ كِبَشَهُمْ وَلَمْ أَرِ مِنْ زَالِ الْكِبَشِ بَدَا

ومثال المقارن المهيأ قول امرئ القيس :

فَلَمَّا أَجَزْنَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَاتَّحَى
هَصَرْتُ بِنَوْدَى رَأْسَهَا فَجَايَلَتْ
بَنَا يَطْنُ خَيْتِ ذِي حَقَافٍ عَقَنْقَلٍ
عَلَى هَضِيمِ الْكَشْحِ رَبًّا يَخْلُجَلْ

ومثال المقارن الحاصل اتفاقاً لما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاماً وقوله فلما دخلوا على يوسف أوى إليه أخاه، فمن ظن أن لما تؤذن بالسببية اغتراراً بقولهم وجود لوجود حملاً للآم في عبارتهم على التعليل فقد ارتكب شططاً ولم يجد من كلام الأئمة فرطاً.

وأضاء بجيء متدياً وهو الأصل لأن مجرد ضاء فتكون حينئذ همزته للتعدية كقول أبي الطمحان القتيبي .

أَضَاءَتْ لَهُمْ أَحْسَابُهُمْ وَوُجُوهُهُمْ دُجِىَ اللَّيْلُ حَتَّى ثَقَبَ الْجَزْعُ ثَاقِبُهُ
وبجيء قاصراً بمعنى ضاء فهمزته للصيرورة أى صار ذا ضوء فيساوئ ضاء كقول امرئ القيس يصف البرق :

يُبْغِى سَنَاءَهُ أَوْ مَصَابِيحَ رَاهِبٍ أَمَالُ السَّالِيطِ بِالذِّبَالِ الْمَقْتَلِ

والآية تحتملها أى فلما أضاءت النار الجهات التى حوله وهو معنى ارتفاع شعاعها وسطوع لها ، فيكون ما حوله موصولاً مفعولاً لأضاءت وهو المتبادر . وتحتمل أن تكون من أضاء القاصر أى أضاءت النار أى اشتعلت وكثر ضوؤها فى نفسها ، ويكون ما حوله على هذا ظرفاً للنار أى حصل ضوء النار حولها غير بعيد عنها . وحوله ظرف للسكان القريب ولا يلزم أن يراد به الإحاطة فحوله هنا بمعنى لديه ومن توهم أن « ما حوله » يقتضى ذلك وقع فى مشكلات لم يجد منها خلاصاً إلا ببناء .

وجمع الضمير فى قوله بنورهم مع كونه بلمصق الضمير المفرد فى قوله ما حوله ، مراعاة للحال المشبهة وهى حال المنافقين لا للحال المشبه بها ؛ وهى حال المستوقد الواحد على وجه

بديع في الرجوع إلى النرض الأصل وهو انطماس نور الإيمان منهم، فهو عائذ إلى النافعين لا إلى
الذين، قريباً من رد المعجز على الصدر فأشبهه تجريد الاستمارة المفردة وهو من التفتين كقول طرفة:

وفي الحى أحوى ينفض المرء شادن مظاهرُ سِمْطَى لؤلؤ وزبرجد

وهذا رجوع بديع، وقريب منه الرجوع الواقع بطريق الاعتراض في قوله الآتي «والله
عصيط بالكافرين». وحسنه أن التمثيل جمع بين ذكر المشبه وذكر المشبه به فالتكلم بالخيار
في مراعاة كليهما لأن الوصف لهما فيكون ذلك البعض نوعاً واحداً في المشبه والمشبه به، فإ
ثبت للمشبه به يلاحظ كالتأنيب للمشبه. وهذا يقتضى أن تكون جملة ذهب الله بنورهم جواب
(لما) فيكون جمع ضمائر بنورهم وتركهم إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر إذ
مقتضى الظاهر أن يقول ذهب الله بنوره وتركه، ولذلك اختير هنا لفظ النور عوضاً عن النار
المبتدأ به، للتنبيه على الانتقال من التمثيل إلى الحقيقة ليدل على أن الله أذهب نور الإيمان من
قلوب المنافقين، فهذا إيجاز بديع كأنه قيل فلما أضاعت ذهب الله بناره فكذلك ذهب الله
بنورهم وهو أسلوب لا عهد للعرب بمثله فهو من أساليب الإيجاز. وقريب منه قوله تعالى «بل
غالبوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون». وكذلك ما أرسلنا من قبلك في
قرية من نذير إلا قال متروفاً إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قل أولو
جئكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون» فقلوه «أرسلتم» حكاية
لخطاب أقوام الرسل في جواب سؤال محمد صلى الله عليه وسلم قوله بقوله «أولو جئكم».

وبهذا يكون ما في هذه الآية موافقاً لما في الآية بعدها من قوله تعالى «يحملون أصابعهم
في آذانهم» إذ يتعين رجوعه لبعض المشبه به دون المشبه. وجوز صاحب الكشاف أن
يكون قوله «ذهب الله بنورهم» استثناءً ويكون التمثيل قد انتهى عند قوله تعالى «فلما أضاعت
ما حوله» ويكون جواب لما عذوقاً دلت عليه الجملة المستأنفة وهو قريب مما ذكرته إلا أن
الاعتبار مختلف.

ومعنى ذهب الله بنورهم: أطفأ نارهم فغير بالنور لأنه المقصود من الاستيقاد، وأسند
إذهابه إلى الله تعالى لأنه حصل بلا سبب من ريح أو مطر أو إطفاء مطلق، والعرب والناس
يسندون الأمر الذي لم يتضح سببه لاسم الله تعالى كما تقدم عند قوله «ويدعم في طغيانهم»

وذهب المديء بالباء أبلغ من أذهب المديء بالهمزة وهاته المبالغة في التعدية بالباء نشأت من أصل الوضع لأن أصل ذهب به أن يدل على أنهما ذهبا متلازمان فهو أشد في تحقيق ذهاب المصاحب كقوله « فلما ذهبوا به » وأذهبه جملة ذاهبا بأمره أو إرساله فلما كان الذي يريد إذهاب شخص إذهابا لا شك فيه يتولى حراسة ذلك بنفسه حتى يوقن بحصول امتثال أمره صار ذهب به مفيدا معنى أذهبه، ثم تنوع ذلك بكثرة الاستعمال فقالوا ذهب به ونحوه ولو لم يصاحبه في ذهابه كقوله « يأتي بالشمس من المشرق » وقوله - « وجاء بكم من البدو » ثم جعلت الهمزة لجرد التعدية في الاستعمال فيقولون: ذهب القمار بمال فلان ولا يريدون أنه ذهب معه . ولكنهم تحفظوا ألا يستعملوا ذلك إلا في مقام تأكيد الإذهاب فبقيت المبالغة فيه . وخير المفرد في قوله وما حوله مراعاة للحال المشبهة .

واختيار لفظ النور في قوله ذهب الله بنورهم دون الضوء ودون النار لأن لفظ النور أنسب؛ لأن الذي يشبه النار من الحالة المشبهة هو مظاهر الإسلام التي يظهرونها وقد شاع التعبير عن الإسلام بالنور في القرآن فصار اختيار لفظ النور هنا بمنزلة تجريد الاستعارة لأنه أنسب بالحال المشبهة، وعبر عما يقابله في الحال المشبهة بلفظ يصلح لهما أو هو بالمشبه أنسب في اصطلاح التكلم كما قدمنا الإشارة إليه في وجه جمع الضمير في قوله « بنورهم » .

﴿ وَتَرَكْهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ 17

هذه الجملة تتضمن تقررا لمضمون ذهب الله بنورهم لأن من ذهب نوره بقي في ظلمة لا يبصر، والقصد منه زيادة إيضاح الحالة التي صاروا إليها فإن للدلالة الصريحة من الارتسام في ذهن السامع ما ليس للدلالة اللفظية فإن قوله ذهب الله بنورهم يفيد أنهم لما استيقنوا نارا فانطلقت انشدت الفائدة وخابت للسامع ولكن قد يذهل السامع عما صاروا إليه عند هاته الحالة فيكون قوله بعد ذلك « وتركهم في ظلمات لا يبصرون » تذكيرا بذلك وتنبيها إليه . فإنهم لا يقصدون من البيان إلا شدة تصوير المأني ولذلك يطنبون ويشبهون ويمثلون ويعتنون المرفة ويأتون بالحال ويمددون الأخبار والصفات فهذا إطناب بديع كما في قول طرفة :

ندامى يبض كالنجوم وقينة تروح إلينا تين برود ومجسد

فإن قوله تروح إلينا الخ لا يفيد أكثر من تصوير حالة التينة وتحسين منادمتها . وفي هذه الجملة أيضا أنهم لم يعودوا إلى الاستنارة من بعد ، على ما في قوله وتركهم من إفادة تحقيرهم ، وما في جمع ظلمات من إفادة شدة الظلمة وهي فائدة زائدة على ما استفيد ضمنا من جملة ذهب الله بنورهم وما يقتضيه جمع ظلمات من تقدير تشبيهات ثلاثة . لاضلالات ثلاث من ضلالاتهم كما سيأتي . وبهذا الاعتبار الزائد على تقرير مضمون الجملة قبلها عطفت على الجملة ولم تفصل .

وحقيقة الترك مفارقة أحد شيئا كان مقارنا له في موضع وإبقاؤه في ذلك الموضع . وكثيرا ما يذكر الحال التي ترك الفاعل المفعول عليها ، وفي هذا الاستعمال يكثر أن يكون مجازا عن معنى صير أو جعل . قال النابغة :

فلا تتركني بالوعيد كأنني إلى الناس مطلى به القار أجرب

أي لا تصيرني بهذه المشابهة ، وقول هنترة :

جاءت عليه كل عين رية فتركن كل قرارة كالدرهم

يريد صيرن ، والأكثر أن يكنى به في هذا الاستعمال عن الزهادة في مفعوله كما في بيت النابغة ، وأمن تحقيره كما في هذه الآية .

والفرق بين ما يعتبر فيه معنى صير حتى يكون منصوبه الثاني مفعولا ، وما يستبر المنصوب الثاني معه حالا ، أنه إن كان القصد إلى الإخبار بالتخلية والتنحي عنه فالمنصوب الثاني حال وإن كان القصد أولا إلى ذلك المنصوب الثاني وهو محل الفائدة فالمنصوب الثاني مفعول وهو في معنى الخبر فلا يحتمل واحد منهما غير ذلك معي وإن احتمله لفظا .

وجمع ظلمات لقصد بيان شدة الظلمة كقوله تعالى « قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر » وقول النبي صلى الله عليه وسلم « الظلم ظلمات يوم القيامة » فإن الكثرة لما كانت في العرف سبب القوة أطلقوها على مطلق القوة وإن لم يكن تعدد ولا كثرة مثل لفظ كثير كما يأتي عند قوله تعالى « وادعوا ثبورا كثيرا » في سورة الفرقان ، ومنه ذكر ضمير الجمع للتعظيم ، للواحد ، وضمير التكلم ومعه غيره للتعظيم ، وصيغة الجمع من ذلك القبيل ، قيل لم يرد في القرآن ذكر الظلمة مفردا ، ولعل لفظ ظلمات أشهر إطلاقا في فصيح الكلام وسيأتي بيان هذا عند قوله تعالى « وجعل الظلمات والنور » في سورة الأنعام بخلاف قوله تعالى

« في ظلمات ثلاث » فإن التصد مقصود بقرينة وصفه بثلاث . ولكن بلاغة القرآن وكلام الرسول عليه السلام لا تسمح باستعمال جمع غير مراد به فائدة زائدة على لفظة المفرد ، ويتبين في هذه الآية أن جمع ظلمات أشير به إلى أحوال من أحوال المنافقين كل حالة منها تصلح لأن تشبه بالظلمة وتلك هي : حالة الكفر ، وحالة الكذب ، وحالة الاستهزاء بالمؤمنين ، وما يتبع تلك الأحوال من آثار النفاق . وهذا التمثيل تكميل لحال المنافقين في ترددهم بين مظاهر الإيمان وبواطن الكفر فوجه الشبه هو ظهور أمر نافع ثم انعدامه قبل الانتفاع به ، فإن في إظهارهم الإسلام مع المؤمنين صورة من حسن الإيمان وبشاشته لأن للإسلام نورا وبركة ثم لا يلبثون أن يرجعوا عند خلوهم بشياطينهم فيزول عنهم ذلك ويرجعوا في ظلمة الكفر أشد مما كانوا عليه لأنهم كانوا في كفر فصاروا في كفر وكذب وما يشرع عن النفاق من المذام ، فإن الذي يستوقد النار في الظلام يتطلب رؤية الأشياء فإذا انطلقت النار صار أشد حيرة منه في أول الأمر لأن ضوء النار قد عودَ بصره فيظهر أثر الظلمة في المرة الثانية أقوى ويرسخ الكفر فيهم . وبهذا تظهر نكتة البيان بجملة « لا يبصرون » لتصوير حال من انطلقوا نورُهُ بعد أن استضاء به .

ومفعول لا يبصرون محذوف لقصد عموم نفي البصيرات فنزل الفعل منزلة اللازم ولا يقدَّر له مفعول كأنه قيل لا إحساس بصرهم ، كقول البحترى :

شَجَوُ حَسَادِهِ وَغِيظُ عَدَاةِ أَنْ يَرَى مَبْصَرُهُ وَيَسْمَعَ وَاعٍ

وقد أجل وجه الشبه في تشبيه حال المنافقين اعتيادا على فطنة السامع لأنه يُخَفِّضُهُ من مجموع ما تقدم من شرح حالهم ابتداء من قوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » إلخ وما يتضمنه الثلاث من الإشارة إلى وجوه المشابهة بين أجزاء أحوالهم وأجزاء الحالة المشبهة بها . فإن إظهارهم الإيمان بقولهم « آمنا بالله » وقولهم « إنما نحن مصلحون » وقولهم عند لقاء المؤمنين « آمنا » أحوال ومظاهر حسنة تلوح على المنافقين حينما يحضرون مجلس النبي صلى الله عليه وسلم وحينما يتظاهرون بالإسلام والصلاح والصدقة مع المسلمين ويصدر منهم طيب القول وقويم السلوك وتشرق عليهم الأنوار النبوية فيكاد نور الإيمان يخرق إلى قلوبهم ولكن سرعان ما يعقب تلك الحالة الطيبة حالة تضادها عند انقضائهم عن تلك المجالس الزكية وخلصهم إلى بطانتهم من كبرائهم أو من أتباعهم فتعاودهم الأحوال النميمية

من منازلة الكفر وخداع المؤمنين والحقد عليهم والاستهزاء بهم ووصفهم بالسفه ، مثل ذلك الظاهر وذلك الانقلاب بحال الذي استوقد ناراً ثم ذهب عنه نورها . ومن بدائع هذا التمثيل أنه مع ما فيه من تركيب الحياة المشبه بها ومبايلتها للحياة المركبة من حالم هو قابل لتحليله بتشبيهات مفردة لكل جزء من حياة أحوالهم يجرء مفرد من الحياة المشبه بها فشبه استماعهم القرآن باستيقاد النار ، ويتضمن تشبيه القرآن في إرشاد الناس إلى الخير والحق بالنار في إضاءة المسالك للسالكين ، وشبه رجوعهم إلى كفرهم بذهاب نور النار ، وشبه كفرهم بالظلمات ، ويشبهون بقوم اتقطع إيصارهم .

﴿ صُمُّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ ١٥

أخبار لمبتدأ محذوف هو ضمير يعود إلى ما عاد إليه ضمير «مَثَلُهُمْ» ولا يصح أن يكون عائداً على الذي استوقد لأنه لا يلتزم به أول التشبيه وآخره لأن قوله «مَثَلُهُمْ» يقتضى أن المستوقد ذو بصر وإلا لما تأتى منه الاستيقاد ، وحذف السند إليه في هذا المقام استعمال شائع عند العرب إذا ذكروا موصوفاً بأوصاف أو أخبار جملاء كأنه قد عُرف للسامع فيقولون : فلان أو قتي أو رجل أو نحو ذلك على تقدير هو فلان . ومنه قوله تعالى «جزاء من ربك عطاء حساباً ربُّ السماوات والأرض وما بينهما » التقدير هو رب السماوات عدل عن جعل رب بدلاً من ربك ، وقول الخامس (١) :

سَأَشْكُرْ عَمْرًا إِنَّ تَرَاخَتْ مِنْبَتِي أَيَادَى لَمْ تُنْمَخَنَّ وَإِنْ هِيَ جَلَّتْ
قَتَى غَيْرُ مَحْجُوبٍ الْغَنَى عَنْ صَدِيقِهِ وَلَا مُظْهَرُ الشُّكْوَى إِذَا التَّمَلَّ زَلَّتْ

وسمى السكاكي هذا الحذف «الحذف الذي اتبع فيه الاستعمال الوارد على تركه» . والإخبار عنهم بهذه الأخبار جاء على طريقة التشبيه البليغ شبهوا في انعدام آثار الإحساس منهم بالصم البكم العمى أى كل واحد منهم اجتمعت له الصفات الثلاث وذلك شأن الأخبار الواردة بصيغة الجمع بمد مبتدأ هو اسم دال على جمع ، فالغنى كل واحد منهم كالأصم الأبكم

(١) من الحاشية في باب الأضياف غير منسوب ، ونسبه الشريف المرتضى في أماليه لإبراهيم بن العباس الصولي . وقيل لعبد الله بن الزبير . وقيل لمحمد بن سعيد الكاتب ، وعمره المذكور هو عمرو بن سعيد بن العاص الملقب بالأشدق .

الأعمى وليس المعنى على التوزيع فلا يفهم أن بعضهم كالأعمى وبعضهم كالأبكم وبعضهم كالأعمى، وليس هو من الاستمارة عند محقق أهل البيان . قال صاحب الكشاف « فإن قلت هل يسمى ما في الآية استمارة قلت يختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيهاً بليلاً لا استمارة لأن المستمار له مذكور وهم النافقون اهـ » أى لأن الاستمارة تعتمد على لفظ المستمار منه أو المستمار له، في جملة الاستمارة فتى ذكرنا معاً فهو تشبيه، ولا يضر ذكر لفظ المستمار له في غير جملة الاستمارة لظهور أنه لولا العلم بالمستمار له في الكلام لما ظهرت الاستمارة ولذلك اتفقوا على أن قول ابن المميد :

قامت تظلمنى من الشمس نفسٌ أعزُّ علىّ من نفسى

قامت تظلمنى ومن عجب شمسٌ تظلمنى من الشمس

أن قوله شمس استمارة ولم يمتهم من ذلك ذكر المستمار له قبل في قوله نفس أعز، وضميرها في قوله قامت تظلمنى وكذا إذا كان لفظ المستمار غير مقصود ابتناء التشبيه عليه لم يكن مانعاً من الاستمارة كقول أبى الحسن ابن طباطبأ :

لا تسحبوا من على غلاته قد زرّ أزواره على القمر

فإن الضمير لم يذكر لينبئ عليه التشبيه بل جاء التشبيه عقبه .

والصم والبكم والمعنى جمع أعم وأبكم وهم من اتصف بالصم والبكم والمعنى . فالصم انعدام إحساس السمع عن من شأنه أن يكون سمياً ، والبكم انعدام النطق عن من شأنه النطق ، والمعنى انعدام البصر عن من شأنه الإبصار .

وقوله « فهم لا يرجعون » تفريع على جملة « صم بكم عمى » لأن من اعتراه هذه الصفات انعدم منه الفهم والإفهام وتمنر طمع رجوعه إلى رشد أو صواب . والرجوع الانصراف من مكان حلول ثان إلى مكان حلول أول وهو هنا مجاز في الإفلاخ عن الكفر .

﴿ أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ ﴾

عطف على التمثيل السابق وهو قوله « كمثل الذى استوقد ناراً » أميد تشبيه حلمه بتمثيل آخر وبمراعاة أوصاف أخرى فهو تمثيل لحال المنافقين المختلطة بين جواذب ودوافع

حين يجاذب نفوسهم جاذب الخير عند سماع مواظب القرآن وإرشاده، وجاذب الشر من أعراق النفوس والسخرية بالمسلمين، بحال صيب من السماء اختلطت فيه غيوث وأنوار ومنجيات وأكدار، جاء على طريقة بلغاء العرب في التفنن في التشبيه وهم يتنافسون فيه لا سببا لتمثيلي منه وهى طريقة تدل على تمكن الواصف من التوصيف والتوسع فيه .
وقد استقرت من استمالمهم فرأيتهم قد يسلكون طريقة عطف تشبيه على تشبيه كقول امرئ القيس في مملته :

أصاح ترى بقاء أريك وميضه كلع الدين في حية مكلل
يضي سناه أو مصايح راهب أمال السليط بالذبال المقتل
وقول لبيد في مملته يصف راحته :

فلها هباب في الزمام كأنها صهباء خف مع الجنوب جهامها
أو ملئع وسفت لأحطب لآحه طرد الفحول وضربها وكدامها^(١)

وكثير أن يكون العطف في نحوه بأو دون الواو، وأو موضوعة لأحد الشئين أو الأشياء فيتولد منها معنى التسوية وربما سلكوا في إعادة التشبيه مسلك الاستفهام بالهمزة أى لاختار التشبيه بهذا أم بذلك وذلك كقول لبيد عقب البيتين السابق ذكرهما :

أقتك أم وخشية مسبوعة خذلت وهادية الصوار قوامها^(٢)
وقال ذو الرمة في تشبيه سير ناقته الخيث :

وثب المسحج من عانات مقلية كأنه مستبان الشك أو جنب

(١) الهباب - بكسر الهاء - مصدر كالهبوب وهو التهوى والنشاط. والصهباء : السحابة المائل لونها للسواد. والجهام : السحاب لا مطر فيه وهو خفيف السير. واللمع : التي استبان حلها وأراد الأتان ووسفت : حملت. والأحطب : هو حمار الوحش وقوله لأحطب أى من أحب . ولاحه : غيره . وطرده الفحول : خصامها . والكدام - بكسر الكاف - الضى .

(٢) المسبوعة : التي أكل السبع ولدها . وخذلت بمعنى تأخرت عن صوابها في الرواج . والمادية المتقدمة. والصوار - بكسر الصاد - قطع النعم . والقوام - بكسر القاف - ما به يقوم الأمر أى تأخرت النجعة الوحشية ولم تهجد بمقدمة القطيع .

ثم قال :

أَذَاكَ أَمْ نَعِيشُ بِالْوَيْسِيِّ أَكْرَعُهُ مَسْفَعٌ أَخْلَدَ غَادٍ نَاشِعُ شَبَبُ

ثم قال :

أَذَاكَ أَمْ خَاضِبٌ بِالسِّيِّ مَرَمُهُ أَبُو ثَلَاثِينَ أُمْسَى وَهُوَ مُنْقَلَبٌ^(١)

وربما عطفوا بالواو كما في قوله تعالى « ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون » الآية ثم قال « وضرب الله مثلا رجلين » الآية . وقوله « وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور » الآية . بل وربما جمعا بلا عطف كقوله تعالى « حتى جعلناهم حصيداً خامدين » . وهذه تقنيات جميلة في الكلام البليغ فإظنك بها إذا وقعت في التشبيه التمثيلي فإنه لمزته مفرداً تمز استطاعة تكرر .

وأو عطف لفظ صيب على الذي استوقد بتقدير مثل بين الكاف وصيب . وإعادة حرف التشبيه مع حرف العطف اللني من إعادة المامل، وهذا التكرير مستعمل في كلامهم وحسنه هنا أن فيه إشارة إلى اختلاف الحالين المشبهين كما سنبينه وهم في الغالب لا يكررون في العطف .

والتمثيل هنا لحال النافقين حين حضورهم مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم ومما هم القرآن وما فيه من آي الوعيد لأمثالهم وآي البشارة ، فانرض من هذا التمثيل تمثيل حالة منارة للحالة التي مثلت في قوله تعالى « مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ » بنوع إطلاق وتقييد .

فقوله « أو كصيب » تقديره أو كفرق ذى صيب أى كقوم على نحو ما تقدم في قوله « كمثل الذى استوقد » دل على تقدير قوم قوله « يجعلون أصايفهم في أذانهم » وقوله

(١) قوله أذاك: الإشارة إلى حصار الوحش في الآيات قبله، وهو الذى أراد به المسحج . والمسحج : المكدم وهو من الصفات الناجية على حمار الوحش لأنه لا يخلو عن حكام في جلده من المراك مع الحر، والنش - بكسر النيم - الذى به النمش ينصحه وهو قط يئس وسود، وأراد به الثور الوحشى . والوشى : التضليل . والمنع : الأسود . والنشب : السن من ثمران الوحش . وقوله خاضب أراد ذكر النعام فإنه إذا أكل بكل الريح احترت ساقه . والسى - بكسر السين وتشديد الياء - المستوى من الأرض . وأبو ثلاثين أى له ثلاثون فرخاً وذلك عدد ما يبيض النعام . ومنقلب : راجع لفراخه فهو شديد السير .

« يَخْطِفُ أَبْصَارُهُم » الآية . لأن ذلك لا يصح عوده إلى المنافقين فلا ينبغي فيه ما جاز في قوله « ذهب الله بنورهم » الخ . فشبهت حال المنافقين بحال قوم سائر في ليل بأرض قوم أصابها النيث وكان أهلها كائناً في مساكنهم كما علم ذلك من قولهم كما أضاء لهم مشوا فيه ، فذلك النيث تقع أهل الأرض ولم يصنهم عما اتصل به من الرعد والصواعق ضر ولم ينفع المارين بها وأضر بهم ما اتصل به من الظلمات والرعد والبرق ، فالصيب مستعار للقرآن وهدى الإسلام وتشبيهه بالنيث وارد . وفي الحديث الصحيح « مثل ما بعثني الله به من الهدى كنزل النيث أصاب أرضاً فكان منها مَقِيَّةٌ » الخ . وفي القرآن « كنزل غيث أنجب الكفار نباته » . ولا تجد حالة صالحة لتمثيل هيئة اختلاط تقع وضر مثل حالة المطر والسحاب وهو من بدیع التمثيل القرآني ، ومنه أخذ أبو الطيب قوله :

ففي كالسحاب الجلون يُرَجَى وَيُتَقَى يُرَجَى الحياء منه وتُخشى الصواحيق
والظلمات مستمار لما يمتري الكافرين من الوحشة عند سماعه كما تمتري السائر في الليل وحشة النيم لأنه يحجب عنه ضوء النجوم والقمر . والرعد لقوارع القرآن وزواجره . والبرق لظهور أنوار هديه من خلال الزواجر فظهر أن هذا المركب التمثيلي صالح لاعتبارات تفريق التشبيه وهو أعلى التمثيل .

والصيب فيعمل من صاب يصوب صوباً إذا نزل بشدة ، قال اللزوقي إن ياءه للنقل من المصدرية إلى الاسميه فهو وصف للمطر بشدة الظلمة الحاصلة من كثافة السحاب ومن ظلام الليل . والظاهر أن قوله من السماء ليس بقيد للصيب وإنما هو وصف كاشف مجيء به لزيادة استحضر صورة الصيب في هذا التمثيل إذ المقام مقام إطناب كقول امرئ القيس :

* بكمود صخر حطه السيل من عل *

إذ قد علم السامع أن السيل لا يحيط بكمود صخر إلا من أعلى ولكنه أراد التصوير ، وكقوله تعالى « ولا طائر يطير بجناحيه » ، وقوله « كاذبي استهوت الشياطين في الأرض » وقال تعالى « فأَمْطِرْ عَلَيْنَا حَجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ » .

والسحاب تطلق على الجو المرتفع فوقنا الذي نخاله قبة زرقاء ، وعلى الهواء المرتفع قال تعالى « كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » وتطلق على السحاب ، وتطلق على المطر .

نفسه في الحديث: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إثر سماء ألح، ولما كان تكوّن المطر من الطبقة الزهريرية المرتفعة في الجو جعل ابتداءه من السماء وتكرر ذلك في القرآن .

ويمكن أن يكون قوله « من السماء » تقييدا للصيب إما بمعنى من جميع أقطار الجو إذا قلنا إن التعريف في السماء للاستفراق كما ذهب إليه في الكشف على بعد فيه إذ لم يمد دخول لام الاستفراق إلا على اسم كل ذي أفراد دون اسم كل ذي أجزاء فيحتاج لتزويل الأجزاء منزلة أفراد الجنس ولا يعرف له نظير في الاستعمال فالذي يظهر لي إن جعلنا قوله « من السماء » قيّدا للصيب أن المراد من السماء أعلى الارتفاع والمطر إذا كان من سمت مقابل وكان عاليا كان آدم بخلاف الذي يكون من جوانب الجو ويكون قريبا من الأرض غير مرتفع؛ وضمير « فيه » عائد إلى صيب والظرفية مجازية بمعنى معه، والظلمات مضي القول فيه آقا والمراد بالظلمات ظلام الليل أي كسحاب في لونه ظلمة الليل وسحابة الليل أشد مطرا وبرقا وتسمى سارية . والرعد أصوات تنشأ في السحاب . والبرق لامع ناري مضي يظهر في السحاب، والرعد والبرق ينشآن في السحاب من أثر كهربائي يكون في السحاب فإذا تكاثفت سحابتان في الجو إحداهما كهرباءها أقوى من كهرباء الأخرى وتماكنا جذبت الأقوى منهما الأضعف فحدث بذلك انشقاق في الهواء بشدة وسرعة فحدث صوت قوى هو السمي الرعد وهو فرقة هوائية من فعل الكهرباء، ويحصل عند ذلك التقاء الكهرباءين وذلك يسبب اقتداح البرق. وقد علمت أن الصيب تشبيه للقرآن وأن الظلمات والرعد والبرق تشبيه لنوازع الوعيد بأنها تسر أقواما وهم المتفعمون بالنيث وتسوء المسافرين غير أهل تلك الدار، فكذلك الآيات تسر المؤمنين إذ يجدون أنفسهم ناجين من أن تحق عليهم وتسوء المنافقين إذ يجدونها منطبقة على أحوالهم .

﴿يَعْمَلُونَ أَصْلَابَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ
 بِالْكَافِرِينَ ۚ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا
 أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ
 شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ ٢٠﴾

الأظهر أن تكون جملة « يعملون » حالا اتضح بها المقصود من الهيئة المشبه بها لأنها
 كانت جملة ، وأما جملة « يكاد البرق » فيجوز كونها حالا من ضمير يعملون ، لأن بها كمال
 لإيضاح الهيئة المشبه بها ويجوز كونها استثناء لبيان حال الفريق عند البرق نشأ عن بيان
 حالهم عند الرعد . وجملة « كلما أضاء لهم مشوا فيه » حال من البرق أو من ضمير أبصارهم
 لا غير ، وفي هذا تشبيه لجزع المنافقين من آيات الوعيد بما يمتري القائم تحت السماء حين الرعد
 والبرق والظلمات فهو يخشى استكاث سممه ويخشى الصواعق حذر الموت ويمشي البرق
 حين يلمع بإضاءة شديدة ويمشي عليه الطريق بعد انقطاع لمانه . وقوله « كلما أضاء لهم »
 تمثيل لحال حيرة المنافقين بحال حيرة السائرين في الليل المظلم الرعد المبرق .

وقوله « والله محيط بالكافرين » اعتراض للتذكير بأن المقصود التمثيل لحال المنافقين
 في كفرهم لا لمجرد التفنن في التمثيل . وقوله « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم »
 رجوع إلى وعيد المنافقين الذين هم المقصود من التمثيل فالضائر التي في جملة « ولو شاء الله »
 راجعة إلى أصل الكلام ، وتوزيع الضائر دل عليه السياق .

فبعد عن زواجر القرآن بالصواعق ومن انحطاط قلوب المنافقين وهي البصائر من قرار
 نور الإيمان فيها يخطف البرق للأبصار ، وإلى نحو من هذا يشير كلام ابن عطية نقلا عن
 جمهور القسرين وهو مجاز شائع ، يقال فلان يرعد ويرق ، على أن بناء هنا على المجاز السابق
 يزيد قولاً ، وعبر عما يحصل للمنافقين من الشك في صحة اعتقادهم بمشي الساري في ظلمة
 إذا أضاء له البرق ، وعن إفلاهم عن ذلك الشك حين رجوعهم إلى كفرهم بوقوف الماثي
 عند انقطاع البرق على طريقة التمثيل ، وخلل ذلك كله تهديد لا يتناسب إلا المشبهين وهو

ما أفاده الاعتراض بقوله « والله يحيط بالكافرين » وقوله « ولو شاء الله لذهب بهمهم وأبصارهم » فجاء بهذه الجمل الحالية والمستأنفة تنبيها على وجه الشبه وتقريراً لقوة مشابهة الزواجر وآيات الهدى والإيمان بالبعد والبرق في حصول أثرى النفع والضرر عنهما مع تقنن في البلاغة وطرائق الحقيقة والمجاز . وجعل في الكشف الجمل الثلاث مستأنفا بعضها عن بعض بأن تكون الأولى استئنفا عن جملة « أو كصيب » والثانية وهى « يكاد البرق » مستأنفة من جملة « يجمعون » لأن الصواعق تستلزم البرق، والثالثة وهى « كلما أضاء لهم مشوا » مستأنفة عن قوله « يكاد البرق » والمعنى عليه ضعيف وهو في بعضها أضعف منه في بعض كما أشرنا إليه آنفا .

والجمل والأصابع مستعملان في حقيقتيهما على قول بعض المفسرين لأن الجمل هو هنا بمعنى النوط ، والظرفية لا تقتضى الإحاطة فجعل بعض الإصبع في الأذن هو جمل للإصبع فتمثل بعض علماء البيان بهذه الآية للجواز الذى علاقته الجزئية تسامح ولذلك عبر عنه صاحب الكشف بقوله هذا من الاتساعات في اللغة التى لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله « فاعسلوا وجوهكم » « فاقطعوا أيديهما » ومنه قولك مسحت بالمدليل ، ودخلت البلد ، وقيل ذلك مجاز في الأصابع ، وقيل مجاز في الجمل ولما شاء أن يجمله مجازا في الظرفية فتكون تبعية لكلمة في . ومن في قوله « من الصواعق » للتعليل أى لأجل الصواعق إذ الصواعق هى علة جمل الأصابع في الأذان ولا خير في كون الجمل لا تقاؤها حتى يقال يلزم تقدير مضاف نحو ترك وإتقاء إذ لا داعى إليه ، ونظير هذا قولهم سقاء من السيمة (يفتح العين وسكون الياء وهى شهوة اللين) لأن السيمة سبب السقي والمقصود زوالها إذ المفعول لأجله هو الباعث وجوده على الفعل سواء كان مع ذلك غاية للفعل وهو الناب أم لم يكن كما هنا .

والصواعق جمع صاعقة وهى نار تندفع من كهربائية الأسحبة كما تقدم آنفا . وقوله « بخدر الموت يفعل لأجله وهو هنا علة وغاية مما .

ومن بديع هذا التمثيل أنه مع ما احتوى عليه من مجموع الهيئة المركبة المشبه بها حال المنافقين حين منازعة الجواذب لنفوسهم من جواذب الاهتداء وترقيتها ما يفاض على تقوسهم من قبول دعوة النبى . وإرشاده مع جواذب الإصرار على الكفر وذهبه من أنفسهم أن يعلق بها ذلك الإرشاد حينما يخلون إلى شياطينهم ، هو مع ذلك قابل لتفريق التشبيه في

في مفرداته إلى تشابه مفردة بأن يشبه كل جزء من مجموع الهيئة المشبهة لجزء من مجموع هيئة قوم أصابهم صيب معه ظلمات ورعد وصواعق لا يطيقون سماع قصفها ويخشون الموت منها وبرق شديد يكاد يذهب بأبصارهم وهم في حيرة بين السير وتركه . وقوله « والله محيط بالكافرين » اعتراض راجع للمنافقين إذ قد حق عليهم التمثل وانضح منه حالهم فكأن أن يقبه على وعيهم وتهديدهم وفي هذا رجوع إلى أصل الفرض كالأرجوع في قوله تعالى « ذهب الله بنورهم وتركهم » الخ كما تقدم إلا أنه هنا وقع بطريق الاعتراض .

والإحاطة استعارة للقدرة الكاملة شبهت القدرة التي لا يفوتها التدور بإحاطة المحيط بالمحاط على طريقة التسمية أو التمثيلية وإن لم يذكر جميع ما يدل على جميع المركب الدال على الهيئة المشبهة بها وقد استعمل هذا الخبر في لازمه وهو أنه لا يقلتهم وأنه يجازينهم على سوء صنعم .

وانخطف الأخذ بسرعة .

وكما كلمة تنفيد عموم مدخولها ، وما كافة لكل عن الإضافة أو هي مصدرية ظرفية أو نكرة موصوفة فالعموم فيها مستفاد من كلمة كل .

وذكر كلما في جانب الإضافة وإذا في جانب الإغلام لدلالة كلما على حرصهم على المشي وأنهم يترصدون الإضاءة فلا يفتتون زماناً من أزمان حصولها ليتبينوا الطريق في سيرهم لشدة الظلمة . وأضاء فعل يستعمل قاصراً ومتعدياً باختلاف المعنى كما تقدم في قوله « فلما أضاءت ماحوله » . وأظلم يستعمل قاصراً كثيراً ويستعمل متعدياً قليلاً والظاهر أن أضاء هنا متعد ففعل أضاء محذوف لدلالة مشوا عليه وتقديره المشي أو الطريق أي أضاء لهم البرق الطريق وكذلك أظلم أي وإذا أظلم عليهم البرق الطريق بأن أمسك وميضه فإسناد الإغلام إلى البرق مجاز لأنه تسبب في الإغلام . ومعنى القيام عدم المشي أي الوقوف في الموضع .

وقوله تعالى « ولو شاء الله لذهب بهمهم وأبصارهم » مفعول شاء محذوف لدلالة الجواب عليه وذلك شأن فعل المشيئة والإرادة ونحوهما إذا وقع متصلاً بما يصلح لأن يدل على مفعوله مثل وقوعه صلة لموصول يحتاج إلى خبر نحو ما شاء الله كان أي ما شاء كونه كان ومثل وقوعه شرطاً للظهور أن الجواب هو دليل المفعول وكذلك إذا كان في الكلام السابق قبل فعل المشيئة ما يدل على مفعول الفعل نحو قوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله »

قال الشيخ في دلائل الإعجاز: إن البلاغة في أن يجاء به كذلك محذوقا وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن وذلك نحو قول الشاعر (هو إسحاق الخريجي مولى بني خريم من شعراء عصر الرشيد يرثى أبا الهيثم الخريجي حفيده ابن ابن عمارة)

ولو شئتُ أن أبكي دما لبكيتهُ عليه ولكن ساحةُ الصبر أوسع

وسبب حسنه أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي دما فلما كان كذلك كان الأولي أن يصرح بذلك ليقرره في نفس السامع الخ كلامه وتبعه صاحب الكشف وزاد عليه أنهم لا يحذفون في الشيء المستغرب إذ قال لا يكادون يبرزون للمفعول إلا في الشيء المستغرب الخ وهو مؤول بأن مراده أن عدم الحذف حينئذ يكون كثيرا . وعندى أن الحذف هو الأصل لأجل الإيجاز فالبلغ تارة يستغنى بالجواب فيقصد البيان بعد الإيهام وهذا هو الغالب في كلام العرب ، قال طرفة: وإن شئتُ لم ترقل وإن شئتُ أرقلت . وتارة يبين بذكر الشرط أساس الإيهام في الجواب نحو البيت وقوله تعالى «لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه» ويحسن ذلك إذا كان في المفعول غرابة فيكون ذكره لا ابتداء تقريره كما في بيت الخريجي والإيجاز حاصل على كل حال لأن فيه حذفاً إما من الأول أو من الثاني . وقد يوم كلام أمة المعاني أن المفعول التريب يجب ذكره وليس كذلك فقد قال الله تعالى «قالوا لو شاء ربنا لآزل ملائكة» فإن إزال الملائكة أمر غريب قال أبو العلاء المرى .

وإن شئتُ فازعمُ أن من فوق ظهرها عبيدُك واستشهد إلهك يشهد

فإن زعم ذلك زعم غريب .

والضمير في قوله بسمهم وأبصارهم ظاهره أن يهودوا إلى أصحاب الصيب المشبه بمحالمهم حال المنافقين لأن الإخبار بإمكان إتلاف الأصابع والأبصار يناسب أهل الصيب المشبه بمحالمهم بمقتضى قوله «يكاد البرق يخطف أبصارهم» وقوله «يحصلون أصابعهم في آذانهم» والمقصود أن الرعد والبرق الواقفين في الهيئة المشبه بها هما رعد وبرق بلغا متغنى قوة جنسهما بحيث لا يمنع قصيف الرعد من إتلاف أصابع سامعيه ولا يمنع وميض البرق من إتلاف أبصار ناظريه إلا مشبهة الله عدم وقوع ذلك لحكمة وفائدة ذكر هذا في الحالة المشبهة بها أن يسرى نظيره في الحالة المشبهة وهي حالة المنافقين فهم على وشك انعدام الاعتقاع بأسماعهم وأبصارهم انعداماً تاماً من كثرة عنادهم وإعراضهم عن الحق إلا أن الله لم يشأ ذلك استدراجاً لهم وإملاء ليزدادوا

إنما أو تلومهم وإعذاراً لعل منهم من يثوب إلى الهدى وقد صيغ هذا المعنى في هذا الأسلوب لما فيه من التوجيه بالتهديد لهم أن يذهب الله سمهم وأبصارهم من قناهم إن لم يتوبوا الإقلاع عن النفاق وذلك يكون له وقع الرغب في قلوبهم كما وقع لعقبة بن ربيعة لما قرأ عليه النبي صلى الله عليه وسلم « قُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ » .

فليس المقصود من اجتلاب لوفى هذا الشرط إفادة ما تقتضيه لو من الامتناع لأنه ليس المقصود الإعلام بقدرة الله على ذلك بل المقصود إفادة لازم الامتناع وهو أن توفر أسباب إذهاب البرق والرعد أبصارهم الواقفين في التمثيل متوفرة وهي كفران النعمة الحاصلة منهما إذ إنما رزقوها للتبصر في الآيات الكونية وسماع الآيات الشرعية فلما أعرضوا عن الأمرين كانوا أحرىاء بسلب النعمة إلا أن الله لم يشأ ذلك إمهالاً لهم وإقامة للحجة عليهم فكانت لو مستعملة مجازاً مرسلًا في مجرد التعليل إظهاراً لتوفر الأسباب لولا وجود المانع على حد قول أبي بن سبلج بن ربيعة من شعراء الحنابلة يصف فرسه .

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر

أى توفر فيها بسبب الطيران : فالمنى لو شاء الله لنهب بسمهم وأبصارهم بزيادة ما في البرق والرعد من القوة فيفيد بلوغ الرعد والبرق قرب غاية القوة . ويكون لقوله « إن الله على كل شيء قدير » موقع عجيب .

وقوله « إن الله على كل شيء قدير » تذييل، وفيه ترشيح للتوجيه للمقصود للتهديد زيادة في تذكيرهم وإبلاغهم وقطعا لمعذرتهم في الدنيا والآخرة .

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) 21

استئناف ابتدائي نبي به العنان إلى موعظة كل فريق من الفرق الأربع المتقدم ذكرها موعظة تليق بحاله بمد أن قضى حق وصف كل فريق منهم بخلاله ، ومثلت حال كل فريق وضربت له أمثاله فإنه لما استوفى أحوالاً للمؤمنين وأضدادهم من المشركين والمنافقين لا جرم تنهياً القام لخطاب عمومهم بما ينفعهم لإرشادهم لهم ورحمة بهم لأنه لا يرضى لهم الضلال ولم

يكن ما ذكر آتيا من سوء صنعم حائلا دون إعادة إرشادهم والاقبال عليهم بالخطاب فيه تأنيث لأتسهم بعد أن هددم ولأمهم وذم صنعم ليعلموا أن الإعلاظ عليهم ليس إلا حرصا على صلاحهم وأنه غنى عنهم كما يفعله الربى الناصح حين يزجر أو يوجح فيرى انكسار قس مزياه فيجبر خطره بكلمة لينة ليريه أنه إنما أساء إليه استصلاحا وجبا لخيره فلم يترك من رحمته خلقه حتى في حال عتوم وشلاهم وفي حال حملهم إلى مصالحهم .

وبعد فهذا الاستثناس وجبر الخواطر يزداد به المحسنون إحسانا وينكف به للمجرمون عن سوء صنعم فيأخذ كل فريق من الذين ذكروا فيا سلف حظّه منه . فالقصد بالنداء من قوله « يا أيها الناس » الاقبال على موعظة نبد الشرك وذلك هو غالب اصطلاح القرآن في الخطاب بيا أيها الناس ، وقرينة ذلك هنا قوله « فلا تجملوا لله أندادا وأنتم تعلمون » وافتتح الخطاب بالنداء تنويها به . ويا حرف للنداد وهو أكثر حروف النداء استعمالا فهو أصل حروف النداء ولذلك لا يقدر غيره عند حذف حرف النداء ولكونه أصلا كان مشتركا لنداء القريب والبعيد كما في القاموس . قال الرضى في شرح الكافية : إن استعمال يا في القريب والبعيد على السواء ودعوى المجاز في أحدهما أو التأويل خلاف الأصل . وهو يريد بذلك الرد على الزمخشري إذ قال في الكشف « ويا حرف وضع في أصله لنداء البعيد ثم استعمل في مناداة من سها أو غفل وإن قرب تنزيلا له منزلة من بعد » وكذلك فعل في كتاب الفصل .

وأي في الأصل نكرة تدل على فرد من جنس اسم يتصل بها بطريق الإضافة ، نحو أي رجل أو بطريق الإبدال نحو يا أيها الرجل ، ومنه ما في الاختصاص كقولك لجليسك أنا كئيت مهمك أيها الجالس عندك وقد ينادون المنادى باسم جنسه أو بوصفه لأنه طريق معرفته أو لأنه أشمل لإحضاره كما هنا فرما يؤتى بالمنادى حينئذ نكرة مقصودة أو غير مقصودة ، وربما يأتون باسم الجنس أو الوصف معرّفا باللام الجنسية إشارة إلى تطرق التعريف إليه على الجملة فنحن نجري استعمالهم أن يأتوا حينئذ مع اللام باسم إشارة إغرافا في تعريفه^(١)

(١) علله كثير من النحويين بأنه لكرامية اجتماع حرف تعريف ، ورده الرضى بأنه لا يستكر اجتماع حرفين في أحدهما من القائمة ما في الآخر وزيادة كما في لقد ، وإلا ، وقالوا يا هذاه ، ويا أنت . والى . بخلاف في تليله أنه كراهية اجتماع أداتى تعريف وهما حرف النداء وأل للمرة .

ويفصلوا بين حرف النداء والاسم النادى حينئذ بكلمة أى وهو تركيب غير جار على قياس اللغة ولعله من بقايا استعمال عتيق .

وقد اختصروا اسم الإشارة فأبقواها التنبيهية وحذفوا اسم الإشارة، فأصل أيها الناس أي هؤلاء وقد صرحوا بذلك في بعض كلامهم كقول الشاعر الذى لانعرفه .

• أيها أنى كلاً زاذيكما •

وربما أرادوا نداء المجهول الحاضر الذات أيضاً بما يدل على طريق إحضاره من حالة قائمة به باعتباره كونه فرداً من جنس فتوصلوا لذلك باسم الموصول الدال على الحالة يصلته والدال على الجنسية لأن الموصول يأتي لما تأتى له اللام فيتحمون أيًا كذلك نحو «أيها الذى نزل عليه الذكر» .

والناس تقدم الكلام فى اشتقاقه عند قوله تعالى «ومن الناس» وهو اسم جمع نودى هنا وعرف بأل يشمل كل أفراد مساء لأن الجمع المرفوع باللام للمعوم مالم يتحقق عهد كما تقرر فى الأصول واحتالها المهذ ضعيف إذ الشأن عهد الأفراد فلذلك كانت فى المعوم أنص من عموم الفرد المحلى بأل .

فإن نظرت إلى سورة الخطاب فهو إنما واجه به ناساً سامعين فعمومه لمن لم يحضر وقت سماع هذه الآية ولئن سيوجد من يمد يكون بقرينة عموم التكليف وعدم قصد تخصيص الحاضرين وذلك أمر قد تواتر تقلا ومعنى فلا جرم أن يعم الجميع من غير حاجة إلى القياس، وإن نظرت إلى أن هذا من أضرب الخطاب الذى لا يكون لمعين فيترك فيه التعمين ليم كل من يصلح للمخاطبة بذلك وهذا شأن الخطاب الصادر من الدعاة والأمراء والمؤلفين فى كتبهم من نحو قولهم يا قوم ، وأنت ترى ، وبهذا تعلم ، ونحو ذلك فإظنك بخطاب الرسل وخطاب هو نازل من الله تعالى كان ذلك عاماً لكل من يشمل اللفظ من غير استئانة بدليل آخر. وهذا هو تحقيق المسألة التى يفرضها الأصوليون ويعبرون عنها بخطاب الشافهة والمواجهة هل يعم أم لا. والجمهور وإن قالوا إنه يتناول الموجودين دون من يعدم بناء على أن ذلك هو مقتضى المخاطبة حتى قال المضد إن إنكار ذلك مكابرة، ويبحث فيه التفتران، فهم قالوا إن شمول الحكم لمن يأتي بدم هو مما تواتر من عموم البشة وأن أحكامها شاملة للخلق فى جميع المصور كما أشار إليه البيضاوى .

قلت الظاهر أن خطابات التشريع ونحوها غير جارية على المعروف في توجه الخطاب في أسل اللغات لأن المشرع لا يقصد لتفريق معين ، وكذلك خطاب الخلفاء والولاة في الظاهر والتقاليد ، فترتبة عدم قصد الحاضرين ثابتة واضحة ، غاية ما في الباب أن تعلقه بالحاضرين تعلق أصلي إلزامي وتعلقه بالذين يأتون من بعد تعلق معنوي إلهامي على نحو ما تقرر في تعلق الأمر في علم أصول الفقه فنفرض مثله في توجه الخطاب .

والعبادة في الأصل التذلل والخضوع وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى «إياك نعبد» ولما كان التذلل والخضوع إنما يحصل عن صدق اليقين كان الإيمان بالله وتوحيده بالإلهية مبدأ العبادة لأن من أشرك مع المستحق ما ليس بمستحق فقد تباعد عن التذلل والخضوع له . فالخطاب بالأمر بالعبادة المشركون من العرب والديهون منهم وأهل الكتاب والمؤمنون كل بما عليه من واجب العبادة من إثبات الخالق ومن توحيده ، ومن الإيمان بالرسول ، والإسلام للدين والامتثال لما شرعه إلى ما وراء ذلك كله حتى منتهى العبادة ولو بالدوام والمواظبة بالنسبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين معه فإنهم مشمولون للخطاب على ما تقرر في الأصول ، فالأمرية هو القدر المشترك حتى لا يلزم استعمال المشترك في معانيه عند من يأتي ذلك الاستعمال وإن كنا لا نأباه إذا صلح له السياق بدليل تفريع قوله بعد ذلك « فلا تجعلوا لله أندادا » على قوله « اعبدوا ربكم » الآية . فليس في هذه الآية حجة للقول بخطاب الكفار بفروع الشريعة لأن الأمر بالعبادة بالنسبة إليهم إنما يُعنى به الإيمان والتوحيد وتصديق الرسول ، وخطابهم بذلك متفق عليه وهي مسألة منجزة .

وقد مضى القول في معنى الرب عند قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » في سورة الفاتحة . ووجه التدول عن غير طريق الإضافة من طرق التعريف نحو العلمية إذ لم يقل اعبدوا الله ، لأن في الإيمان بلفظ الرب إيذاناً بأحقية الأمر بعبادته فإن المدبر لأمر الخلق هو جدير بالعبادة لأن فيها معنى الشكر وإظهار الاحتياج .

وإفراد اسم الرب دل على أن المراد رب جميع الخلق وهو الله تعالى إذ ليس ثمة رب يستحق هذا الاسم بالإفراد والإضافة إلى جميع الناس إلا الله ، فإن المشركون وإن أشركوا مع الله آلهة إلا أن بعض القبائل كان لها مزيد اختصاص بيمض الأسماء ، كما كان لتقيف

مزيد اختصاص بالآلات كما تقدم في سورة الفاتحة وتبعمهم الأوس والخزرج كما سيأتي في تفسير قوله تعالى « فن حيج البيت أو اعتمر » في هذه السورة فالمدلول إلى الإضافة هنا لأنها أخصر طريق في الدلالة على هذا المقصد فهي أخصر من الموصول فلا أريد غير الله لقليل اعبدوا أربابكم فلا جرم كان قوله اعبدوا ربكم صريحا في أنه دعوة إلى توحيد الله ولذلك فقوله « الذي خلقكم » زيادة بيان لموجب العبادة ، أو زيادة بيان لما اقتضته الإضافة من تضمن معنى الاختصاص بأحقية العبادة .

وقوله « والذين من قبلكم » يفيد تذكير الدهريين من المخاطبين الذين يزعمون أنهم إنما خلقهم آبائهم فقالوا « نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » فكان قوله « والذين من قبلكم » تذكيرا لهم بأن آباءهم الأولين لا بد أن ينهوا إلى أب أول فهو مخلوق لله تعالى . ولعل هذا هو وجه التأكيد بزيادة حرف (من) في قوله « من قبلكم » الذي يمكن الاستغناء عنه بالاختصار على قبلكم ، لأن (من) في الأصل للابتداء فهي تشير إلى أول الموصوفين بالقبلية فذكرها هنا استرواح لأصل معناها مع معنى التأكيد التائب عليها إذا وقعت مع قبل وبعد .

والخلق أصله الإيجاد على تقدير وتسوية ومنه (خلق الأديم إذا هيأه ليقطعه ويخرجه) قال جبير في هرم بن سنان :

وَلَأَنْتَ تَقْرَى مَا خَلَقْتَ وَبَعَثَ فِي الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرَى

وأطلق الخلق في القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء المدومة فهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود إخراجاً لا صنعة فيه للبشر فإن إيجاد البشر بصنعتهم أشياء إنما هو تصويرها بتركيب متفرق أجزائها وتقدير مقادير مطلوبة منها كصانع الخرف فالتخلق وإيجاد العوالم وأجناس الموجودات وأنواعها وتولد بعضها من بعض بما أودعت الخلقة الإلهية فيها من نظام الإيجاد مثل تكوين الأجنة في الحيوان في بطونه وبيضه وتكوين الزرع في حبوب الزرعة وتكوين الماء في الأسحبة فذلك كله خلق وهو من تكوين الله تعالى ولا عبرة بما قد يقارن بعض ذلك الإيجاد من علاج الناس كالزواج وإلقاء الحب والنوى في الأرض للإنبات ، فالإيجاد الذي هو الإخراج من العدم إلى الوجود بدون عمل بشري

خص باسم الخلق في اصطلاح الشرع ، لأن لفظ الخلق هو أقرب الألفاظ في اللغة العربية دلالة على معنى الإيجاد من الدم الذي هو صفة الله تعالى وصار ذلك مدلول مادة خلق في اصطلاح أهل الإسلام فلذلك خص إطلاقه في لسان الإسلام بالله تعالى « أفن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » - وقال - « هل من خالق غير الله » وخص اسم الخالق به تعالى فلا يطلق على غيره ولو أطلقه أحد على غير الله تعالى بناء على الحقيقة اللغوية لكان إطلاقه محرفة فيجب أن ينبه على تركه . وقال النزالي في المقصد الأسنى : لا حظ للمبد في اسمه تعالى الخالق إلا بوجه من المجاز بعيد فإذا بلغ في سياسة نفسه وسياسة الخلق مبلغاً يفرد فيه باستنباط أمور لم يسبق إليها ويقدر مع ذلك على فعلها كان كالمخترع لما لم يكن له وجود من قبل فيجوز إطلاق الاسم (أى الخالق) عليه مجازاً اهـ . فجعل جواز إطلاق فعل الخلق على اختراع بعض العباد مشروطاً بهذه الحالة النادرة ومع ذلك جملة مجازاً بعيداً فاحكاه الله في القرآن من قول عيسى عليه السلام « إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طائراً بإذن الله » - وقول الله تعالى - « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني » فإن ذلك مراعى فيه أصل الإطلاق اللغوي قبل غلبة استعمال مادة خلق في الخلق الذي لا يقدر عليه إلا الله تعالى . ثم تخصيص تلك المادة بتكوين الله تعالى الموجودات ومن أجل ذلك قال - تعالى يتبارك الله أحسن الخالقين » .

وجملة رملكم تتقون ، تعليل للأمر بأعبدوا فلذلك فصلت أى أمرتكم بعبادته لرجاء منكم أن تتقوا .

« ولعل » حرف يدل على الرجاء . والرجاء هو الإخبار عن تهيؤ وقوع أمر في المستقبل وقوعاً مؤكداً . فتبين أن لعل حرف مدلوله خبري لأنها إخبار عن تأكيد حصول الشيء ^(١) ومعناها مركب من رجاء التكلم في مخاطب وهو معنى جزئي حرفي وقد شاع عند الفسرين وأهل العلوم الحيرة في عمل لعل الواقعة من كلام الله تعالى لأن معنى الترجي يقتضي عدم الجزم بوقوع المرجو عند التكلم فلذلك جانب في معناها حتى قال الجوهري « لعل كلمة

(١) وليس فيها معنى إنشائي طبعي ولذلك لم ينصوا القتل في جوابها بعد الفاء والواو بخلاف جواب التي ولذلك لم ينصب فأطلع من قوله تعالى « لعل أبلغ الأسباب أسباب السبوات فأطلع » إلا في رواية حفص عن عاصم .

شك» وهذا لا يناسب علم الله تعالى بأحوال الأشياء قبل وقوعها ولأنها قد وردت في أخبار مع عدم حصول الرجوع لقوله تعالى «ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين وقصص من الثمرات لهمم يذكرون» مع أنهم لم يذكروا كما بينته الآيات من بعد .
ولهم في تأويل لعل الواقعة في كلام الله تعالى وجوه :

أحدها قال سيبويه « لعل على بابها والترجي أو التوقع إنما هو في حيز المخاطبين اهـ . »
يعني أنها للإخبار بأن المخاطب يكون مرجواً واختاره الرضي قائلاً لأن الأصل أن لا يخرج عن معناها بالكيفية . وأقول لا يعني سيبويه أن ذلك معنى أصل لها ولكنه يعني أنها مجاز قريب من معنى الحقيقة لوقوع التمييز في أحد جزأى المعنى الحقيقي لأن الرجاء يقتضي راجياً ومرجواً منه فحرف الرجاء دال على معنى فعل الرجاء إلا أنه معنى جزئى ، وكل من الفاعل والمفعول مدلول لمعنى الفعل بالالتزام، فإذا دلت قرينة على تعطيل دلالة حرف الرجاء على فاعل الرجاء لم يسكن في الحرف أو الفعل تميزاً، إذ المجاز إنما يطرق للمدلولات اللغوية لا العقلية وكذلك إذا لم يحصل الفعل المرجو .

ثانيها أن لعل للإطماع تقول : للقاصد لملك تنال بنيتك، قال الزغشري « وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن » . والإطماع أيضاً معنى مجازى للرجاء لأن الرجاء يلزمه التقريب والتقريب يستلزم الإطماع فالإطماع لازم بمرتبتين .

ثالثها أنها للتعليل بمعنى كي قاله قطرب وأبو على الفارسي وابن الأنباري، وأحسب أن مرادهم هذا المعنى في المواقع التي لا يظهر فيها معنى الرجاء فلا يرد عليهم أنه لا يطرد في نحو قوله « وما يدريك لعل الساعة قريب » لصحة معنى الرجاء بالنسبة للمخاطب، ولا يرد عليهم أيضاً أنه إثبات معنى في (لعل) لا يوجد له شاهد من كلام العرب وجمله الزغشري قولاً متفرعاً على قول من جعلها للإطماع فقال « ولأنه إطماع من كرم إذا أطمع فعل » قال من قال: إن لعل بمعنى كي « يعني فهو معنى مجازى ناشئ عن مجاز آخر فهو من تركيب المجاز على اللزوم بثلاث مراتب .

رابعها ما ذهب إليه صاحب الكشف أنها استمارة فقال « ولعل واقعة في الآية موقع المجاز لأن الله تعالى خلق عباده ليعبدوه ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير

والتقوى فهم في صورة الرجو منهم أن يقولوا ليترجح أمرهم وهم يختارون بين الطاعة والمصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل، ومصدقه قوله تعالى «ليبلوكم أيكم أحسن عملا» وإنما يبلو ويختبر من تخفى عنه العقاب، ولكن شبه بالاختبار بناء أمرهم على الاختيار، فكلام الكشف يحصل لمل في كلامه تعالى استمارة تمثيلية لأنه جعلها تشبيه هيئة مركبة من شأن المزيد والمراد منه والإرادة بحال مركبة من الراجي والرجو منه والرجاء فاستعير المركب الموضوع للرجاء لمعنى المركب الدال على الإرادة .

وعندي وجه آخر مستقل وهو «أن لمل الواقعة في مقام تعليل أمر أو نهى لها استعمال ينائر استعمال لمل المستأنفة في الكلام سواء وقعت في كلام الله أم في غيره، فإذا قلت افتقد فلانا لملك تنصحه كان إخبارا باقتراب وقوع الشيء وأنه في حيز الإمكان إن تم ما علق عليه فأما اقتضاؤه عدم جزم التكلم بالحصول فذلك معنى التراخي أغلبي قد يعلم اتفاؤه بالقرينة وذلك الانتفاء في كلام الله أوقع، فاعتقدنا بأن كل شيء لم يقع أولا يقع في المستقبل هو القرينة على تعطيل هذا المعنى الاتراخي دون احتياج إلى التأويل في معنى الرجاء الذي تنفيه لمل حتى يكون مجازاً أو استمارة لأن لمل إنما أتى بها لأن المقام يقتضي معنى الرجاء فالترام تأويل هذه الدلالة في كل موضع في القرآن تعطيل لمعنى الرجاء الذي يقتضيه المقام والجماعة لجأوا إلى التأويل لأنهم نظروا إلى لمل بنظر متجدد في مواقع استعمالها بخلاف لمل المستأنفة فإنها أقرب إلى إنشاء الرجاء منها إلى الإخبار به . وعلى كل فعلى لمل غير معنى أفعال القاربة » .

والتقوى هي الحذر مما يكره، وشاعت عند العرب والمتدينين في أسبابها، وهو حصول صفات السكال التي يجمعها القدين ، وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى « هدى للمتقين » .

ولما كانت التقوى نتيجة العبادة جعل رجاءها أثراً للأمر بالعبادة وتقدم عند قوله تعالى « هدى للمتقين » ، فالملعى اعبدوا ربكم رجاء أن تتقوا فتصبحوا كلباين متقين، فإن التقوى هي الغاية من العبادة فرجاء حصولها عند الأمر بالعبادة وعند عبادة المابد أو عند إرادة الخلق والتكوين واضح الفائدة .

﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾

يتمين أن قوله « الذي جعل لكم الأرض فراشا » صفة ثانية للرب لأن مساقها مساقي قوله « الذي خلقكم »، والقصود الإيماء إلى سبب آخر لاستحقاقه العبادة وإفراده بها فإنه لما أوجب عبادته أنه خالق الناس كلهم أتبع ذلك بصفة أخرى تقتضي عبادتهم إياه وحده، وهي نعمه المستمرة عليهم مع ما فيها من دلائل عظيم قدرته فإنه مكن لهم سبل العيش وأولها المكان الصالح للاستقرار عليه بدون لغوب جملة كالفراش لهم ومن إحاطة هذا القرار بالهواء النافع لحياتهم والذي هو غذاء الروح الحيواني، وذلك ما أشير إليه بقوله « والسماء بناء » وبكون تلك الكرة الهوائية واقية الناس من إضرار طبقات فوقها متناهية في العلو، من زمهرير أو عناصر غريبة قاتلة خاتمة، فالكرة الهوائية جعلت فوق هذا العالم فهي كالبناء له وتحميها كمنفع البناء فشبهت به على طريقة التشبيه البليغ وبأن أخرج للناس ما فيه إقامة أود حياتهم باجتماع ماء السماء مع قوة الأرض وهو الثمار.

والمراد بالسماء هنا إطلاقها العرفي عند العرب وهو ما يبد وللناظر كالقبة الزرقاء وهو كرة الهواء المحيط بالأرض كما هو المراد في قوله « أو كسب من السماء » وهذا هو المراد بالنائب إذا أطلق السماء بالإفراد دون الجمع.

ومعنى جعل الأرض فراشا أنها كالفراش في التمكن من الاستقرار والاضطجاع عليها وهو أخص أحوال الاستقرار. والمعنى أنه جعلها متوسطة بين شدة الصخور بحيث تؤلم جلد الإنسان وبين رخاوة الحماة بحيث يترشح الكائن فوقها ويسوخ فيها وتلك منة عظيمة.

وأما وجه شبه السماء بالبناء فهو أن الكرة الهوائية جعلها الله حلجة بين الكرة الأرضية وبين الكرة الأثيرية فهي كالبناء فيما يراد له البناء وهو الوقاية من الأضرار النازلة من الكرة الهوائية دفعا لأضرار أظهرها دفع ضرر طغيان مياه البحار على الأرض ودفع أضرار بلوغ أهوية تندفع من بعض الكواكب البينا وتلطيفها حتى تمتلئ بالهواء أو سد الهواء إياها عنا مع ما في مشابهة منظر الكرة الهوائية لهيئة القبة، والقبة بيت من آدم مقبب وتسمى بناء،

والبناء في كلام الرب ما يرفع سمكه على الأرض للوقاية سواء كان من حجر أو من آدم أو من شجر، ومنه قولهم بنى على امرأته إذا تزوج لأن الزوج يجعل بيتا يسكن فيه مع امرأته وقد اشتهر إطلاق البناء على القبة من آدم ولذلك سما الأدم التي تبنى منه القباب مبناة بفتح الميم وكسرها، وهذا كقوله في سورة الأنبياء «وجعلنا السماء سقفا محفوظا».

فإن قلت يقتضى كلامك هذا أن الامتنان بجعل السماء كالبناء لوقاية الناس من قبيل المعجزات العلمية التي أشرت إليها في المقدمة العاشرة وذلك لا يدركه إلا الأجيال التي حدثت بعد زمان النزول فإذا يكون حظ المسلمين وغيرهم الذين زلت بينهم الآية «والذين جاءوا من بعدهم» في عدة أجيال فإن أهل الجاهلية لم يكونوا يشعرون بأن السماء خاصية البناء في الوقاية وغاية ما كانوا يتخيلونه أن السماء تشبه سقف القبة كما قالت الأعرابية حين سئلت عن معرفة النجوم: «أيجعل أحد خريزات مملقة في سقفه فتتمحض الآية لإفادة العبرة بذلك الخلق البديع إلا أنه ليس فيه حظ من الامتنان الذي أفاده قوله «لكم» فهل يخص تعلقه بفعل جعل المصحح به دون تعلقه بالفعل المطوى تحت واو المطفأ، أو يجعله متعلقا بقوله «فراشا» فيكون قوله «والسما بناء» معطوفا على معمول فعل الجمل المجرد عن التقيد بالتعلق.

قلت بهذا يفضى إلى التحكم في تعلق قوله «لكم» تحكما لا يدل عليه دليل للسامع بل الوجه أن يجعل لكم متعلقا بفعل (جعل) ويكنى في الامتنان بخلق السماء إشعار السامعين لهذه الآية بأن في خلق السماء على تلك الصفة ما في إقامة البناء من الفوائد على الإجمال ليفرضه السامعون على مقدار قرائحهم وأفهامهم ثم يأتي تأويله في قابل الأجيال.

وحذف (لكم) عند ذكر السماء إيجازا لأن ذكره في قوله «جعل لكم الأرض فراشا» دليل عليه.

«وجعل» إن كانت بمعنى أوجد فجعل الامتنان هو إن كانتا على هذه الحالة وإن كانت بمعنى صير فهي دالة على أن الأرض والسماء قد انتقلت من حال إلى حال حتى صارتا كما هما صار أظهر في معنى الانتقال من صفة إلى صفة وقواعد علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) تؤخذ بهذا الوجه الثاني فيكون في الآية منتان وعبرتان في جملة ما على ما رأينا وفي الأطوار التي انتقلت فيها بقدرة الله تعالى وإذنه فيكون كقوله تعالى «أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما» إلى قوله «وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم من آياتها معرضون».

وقد امتن الله وضرب المبرة بأقرب الأشياء وأظهرها لسائر الناس حاضرم وبادهم وبأول الأشياء في شروط هذه الحياة. وفيهما أتع الأشياء وما الهواء والماء الناتج من الأرض وفيهما كانت أول منافع البشر ، وفي تخصيص الأرض والسماء بالذكر نكتة أخرى وهي التمهيد لما سيأتى من قوله « وأزل من السماء ماء » الخ . واجدأ بالأرض لأنها أول ما يحطر ببال المتبر ثم بالسماء لأنه بعد أن ينظر لما بين يديه ينظر إلى ما يحيط به .

وقوله « وأزل من السماء ماء فأخرج به » الخ هذا امتنان بما يلحق الإيجاد مما يحفظه من الاختلال وهو خلفه لما تتلفه الحرارة التريزية والعمل المعصى والسماعى من القوة البدنية ليديم قوام البدن بالغذاء وأصل الغذاء هو ما يخرج من الأرض وإنما تخرج الأرض النبات بنزول الماء عليها من السماء أى من السحاب والطبقات العليا .

واهم أن كون الماء نازلا من السماء هو أن تكونه يكون في طبقات الجو من آثار البخار الذى فى الجو فإن الجو ممتلئ دائما بالأبخرة الصاعدة إليه بواسطة حرارة الشمس من مياه البحار والأنهار ومن ندوة الأرض ومن النبات ولهذا نجد الإناء المملوء ماء فارغا بعد أيام إذا ترك مكشوقا للهواء فإذا بلغ البخار أقطار الجو العالية برد يبرودتها وخاصة فى فصل الشتاء فإذا برد مال إلى التميع ، فيصير سحابا ثم يمكث قليلا أو كثيرا بحسب التناسب بين برودة الطبقات الجوية والحرارة البخارية فإذا زادت البرودة عليه انقبض السحاب وثقل وتجمع فتجتمع فيه الفقائيع المائية وتنقل عليه فتزل مطرا وهو ما أشار له قوله تعالى « وينشئ السحاب الثقال » . وكذلك إذا تعرض السحاب للريح الآتية من جهة البحر وهى ربح ندية ارتفع الهواء إلى أعلى الجو فبرد فصار مائتا وربما كان السحاب قليلا فسافت إليه الريح سحابا آخر فانضم أحدهما للآخر وزلا مطرا ، ولهذا غلب المطر بعد هبوب الريح البحرية وفى الحديث « إذا أنشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غدقة ومن القواعد أن الحرارة وقلة الضغط يزيدان فى صعود البخار وفى قوة انبساطه والبرودة وكثرة الضغط يصيران البخار مائتا وقد جرب أن صعود البخار يزداد بقدر قرب الجهة من خط الاستواء وينقص بقدر بعده عنه وإلى بعض هذا يشير ما ورد فى الحديث أن المطر ينزل من سخرة تحت العرش فإن العرش هو اسم لسماء من السماوات والصخرة تقرب لمكان ذى رودة وقد علمت أن المطر تنشئه البرودة فيتميع السحاب فكانت البرودة هى لقاح المطر .

وإمن التي في قوله « من الثرات » ليست للتبويض إذ ليس التبويض مناسبا لمقام الامتنان بل إما لبيان الرزق المخرج وتقدم البيان على المبين شائع في كلام العرب وإما زائدة لتأكيد تعلق الإخراج بالثرات .

﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ 22

أت الفاء لترتيب هاته الجملة على الكلام السابق وهو مترتب على الأمر بالعبادة ولا تاهية والفعل مجزوم وليست نافية حتى يكون الفعل منصوبا في جواب الأمر من قوله يا عبادوا ربكم . والمراد هنا تسببه الخاص وهو حصوله من دليل يوجبه وهو أن الذي أمركم بعبادته هو المستحق للإفراد بها فهو أخص من مطلق ضد العبادة لأن ضد العبادة عدم العبادة . ولكن لما كان الإشراف للمعبود في العبادة يشبه ترك العبادة جعل ترك الإشراف مساويا لنقيض العبادة لأن الإشراف ما هو إلا ترك لعبادة الله في أوقات تنظيم شركائهم .

والند بكسر النون الساوي والمائل في أمر من مجد أو حرب ، وزاد بعض أهل اللغة أن يكون متاوتا أي مادياء وكانهم نظروا إلى اشتقاقه من ند إذا نقر وعاند وليس يتمين لجواز كونه اسما جامدا وأظن أن وجه دلالة الند على التاواة والمضادة أنها من لوازم المائلة عرفا عند العرب فإن شأن المثل عندهم أن ينافس مماثلة ويواجه في مراده فتحصل المضادة ونظيره في عكسه تسميتهم المائل قريما فإن القرع هو الذي يقارع ويضارب ولما كان أحدا لا يتصدى لقارعة من هو فوقه لخشيته ولا من هو دونه لاحتقاره كانت المقارعة مستلزمة للمائلة ، وكذلك قولهم قرن المحارب المكافى في الشجاعة ويقال جعل له ندا ، إذا سوى غيره به .

والمنى لا تتبعوا الله أندادا تجعلونها جملا وهي ليست أندادا وسماها أندادا تعريضا بزعمهم لأن حال العرب في عبادتهم لها كحال من يسوى بين الله وبينها وإن كان أهل الجاهلية يقولون إن الآلهة شفعاء ويقولون مانعبدكم إلا ليقربونا إلى الله ، وجعلوا الله خالق الآلهة فقالوا في التلبية « لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك » ، لكنهم لما عبدوها ونسوا بعبادتها والسى إليها والنفور عندها وإقامة الواسم حولها عبادة الله ، أصبح عملهم

عمل من يمتدّد التسوية بينها وبين الله تعالى لأن العبرة بالفعل لا بالقول وفي ذلك معنى من التعريض بهم ورميهم باضطراب الحال ومناقضة الأقوال للأفعال .

وقوله « وأنتم تعلمون » جملة حالية ومفعول تعلمون متروك لأن الفعل لم يقصد تعليقه بمفعول بل قصد إثباته لفاعله فقط فنزل الفعل منزلة اللازم ، والمعنى وأنتم ذو علم . والمراد بالعلم هنا العقل التام وهو رجحان الرأي المقابل عندهم بالجهل على نحو قوله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » وقد جعلت هاته الحال محط النفي والتفي تعليلها في الكلام للجمع بين التوبيخ وإثارة الهمّة فإنه أثبت لهم علما ورجاحة الرأي ليثير همّهم ويلفت بصائرهم إلى دلائل الواحداية ونهاهم عن اتخاذ الآلهة أو نفي ذلك مع تلبسهم به وجعله لا يجتمع مع العلم توبيخا لهم على ما أهملوا من مواهب عقولهم وأضاعوا من سلامة مداركهم . وهذا مترع تهذيبي عظيم بأن يمدد الربى فيجمع لمن يريه بين ما يدل على بقية كمال فيه حتى لا يقتل همته باليأس من كماله فإنه إذا ساءت ظنونه في نفسه خارت عزيمته وذهبت مواهبه ، ويأتى بما يدل على نقائص فيه ليطلب الكمال فلا يستريح من الكد في طلب الملا والكمال .

وقد أومأ قوله وأنتم تعلمون إلى أنهم يعلمون أن الله لا ند له ولكنهم تاملوا وتاسوا فقالوا « لا شريكا هو لك » .

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ ٢٣

انتقال لإثبات الجزء الثاني من جزئ الإيمان بعد أن تم إثبات الجزء الأول من ذلك بما قدمه من قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الخ » . فذلك هو المناسبة التي اقتضت عطف هذه الجملة على جملة « يا أيها الناس اعبدوا ربكم » ، ولأن النهي عن أن يجعلوا الله أندادا جاء من عند الله فهم يحفظون أن ينكروا أن الله نهي عن عبادة شفعائه ومقربيه لأنهم من صلاتهم كانوا يذمون أن الله أمرهم بذلك قال تعالى « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم » فقد اعتلوا لعبادة الأصنام بأن الله أقامها وسائط بينه وبينهم ، فزادت بهذا مناسبة عطف قوله « وإن

كنتم في ريب» عقب قوله «فلا تحملوا الله أن ينادا». وآتى بيان في تعليل هذا الشرط وهو كونهم في ريب وقد علم في فن الماني اختصاص إن يقام عدم الجزم بوقوع الشرط، لأن مدلول هذا الشرط قد حُبَّ به من الدلائل ما شأنه أن يقطع الشرط من أصله بحيث يكون وقوعه مفروضا فيكون الإتيان بآين مع تحقق المخاطب علم التكلم بتحقيق الشرط توحيها على تحقق ذلك الشرط، كأن ريبهم في القرآن مستضعف الوقوع، ووجه ذلك أن القرآن قد اشتطت ألفاظه ومعانيه على ما لو تدبره العقل السليم لجزم بكونه من عند الله تعالى فإنه جاء على فصاحة وبلاغة ما عهدوا مثلها من قول بلنائهم، وهم فيهم متوافرون متكاثرون حتى لقد سجد بعضهم لبلاغته واعترف بعضهم بأنه ليس بكلام بشر، وقد اشتمل من الماني على ما لم يطرقة شعراؤهم وخطبائهم وحكماؤهم، بل وعلى ما لم يبلغ إلى بعضه علماء الأمم ولم يزل العلم في طول الزمان يظهر خبايا القرآن ويبرهن على صدق كونه من عند الله فهذه الصفات كافية لهم في إدراك ذلك وهم أهل العقول الراجحة والقطنة الواضحة التي دلت عليها أثمارهم وأخبارهم وبداهتهم ومناظرتهم، والتي شهد لهم بها الأمم في كل زمان، فكيف يبق بعد ذلك كله منسلك للرب في إلهيم فضلا عن أن يكونوا منتمسين فيه.

ووجه الإتيان بنى الدالة على الظرفية الإشارة إلى أنهم قد امتلكهم الريب وأحاط بهم إحاطة الظرف بالظروف واستمارة (في) لمعنى لللباسة شائمة في كلام العرب كقولهم هو في نعمة. وآتى بفعل زل دون أنزل لأن القرآن زل نجوما. وقد تقدم في أول التفسير أن قتل يدل على التقضي شيئا فشيئا، على أن صاحب الكشف قد ذكر أن اختياره هنا في مقام التحدى لمراعاة ما كانوا يقولون لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة فلما كان ذلك من ماثرات شبههم ناسب ذكره في تحديهم أن يأتوا بسورة مثله منجمة. والسورة قطعة من القرآن معينة تميزه عن غيرها من أمثالها مبدأ ونهاية تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام أو عدة أغراض.

وجعل لفظ سورة اسما جنسيا لأجزاء من القرآن اصطلاح جاء به القرآن. وهي مشتقة من السورة وهو الجدار الذي يحيط بالقرية أو الحظيرة، فاسم السورة خاص بالأجزاء المينة من القرآن دون غيره من الكتب وقد تقدم تفصيله في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا

التفسير ، وإنما كان التحدى بسورة ولم يكن يمتداز سورة من آيات القرآن لأن من جملة وجوه الإعجاز أموراً لا تظهر خصائصها إلا بالنظر إلى كلام مستوفى في غرض من الأغراض وإنما تنزل سور القرآن في أغراض مقصودة فلا غنى عن مراعاة الخصوصيات المناسبة لقواجم الكلام وخواتمه بحسب النرض ، واستيفاء النرض للسوق له الكلام ، وصحة التقسيم ، ونكت الإجمال والتفصيل ، وأحكام الانتقال من فن إلى آخر من فنون النرض ، ومناسبات الاستطراد والاعتراض والخروج والرجوع ، وفصل الجمل ووصلها ، والإيجاز والإطناب ، ونحو ذلك مما يرجع إلى نكت مجموع نظم الكلام ، وتلك لا تظهر مطابقتها جلية إلا إذا تم الكلام واستوفى النرض حقه ، فلا جرم كان لنظم القرآن وحسن سبك إعجاز يفوت قدرة البشر هو غير الإعجاز الذي ليجمله وتراكيبه وفصاحته اللفاظية . فكانت السورة من القرآن بمنزلة خطبة الخطيب وقصيدة الشاعر لا يحكم لها بالتفوق إلا باهتبارات مجموعها بمد اعتبار أجزائها ، قال الطيبي في حاشية الكشف عند قوله تعالى « فلم تقتلوهم » في سورة الأتفال ، ولسر النظم القرآني كان التحدى بالسورة وإن كانت قصيرة دون الآيات وإن كانت ذوات عدد .

والتشكيك للأفراد أو النوعية أي بسورة واحدة من نوع السور وذلك صادق بأقل سورة ترجمت باسم يخصها ، وأقل السور عدد آيات سورة الكوثر . وقد كان المشركون بالمدينة تيمناً للمشركين بمكة وكان نزول هذه السورة في أول العهد بالهجرة إلى المدينة فكان المشركون كلهم أنبا على النبي صلى الله عليه وسلم . يتداولون الإغراء بتكذيبه وسد الناس عن اتباعه ، فأعيد لهم التحدى بإعجاز القرآن الذي كان قد سبق تحديهم به في سورة يونس وسورة هود وسورة الإسراء . وقد كان التحدى أولاً بالإتيان بكتاب مثل ما نزل منه في سورة الإسراء « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » . فلما عجزوا استنزلوا إلى الإتيان بشر سور مثله في سورة يونس . ثم استنزلوا إلى الإتيان بسورة من مثله في سورة هود .

والثلث أصله الثليل والمثابه تحام المشابهة فهو في الأصل صفة يتبع موصوفاً ثم شاع إطلاقه على الشيء المشابه المكافئ .

والضمير في قوله بمن مثله يجوز أن يعود إلى ما نزلنا أي من مثل القرآن ، ويجوز أن يعود إلى عبدنا فإن أريد إلى ما نزلنا أي من مثل القرآن فالأظهر أن من ابتدائية أي سورة مأخوذة من مثل القرآن أي ككتاب مثل القرآن والجار والجرور صفة لسورة ، ويحتمل أن تكون من تبيينية أو بيانية أو زائدة وقد قيل بذلك كله ، وهي وجوه مرجوحة ، وعلى الجميع فالجار والجرور صفة لسورة ، أي هي بعض مثل ما نزلنا ، ومثل اسم حينئذ بمعنى المائل ، أو سورة مثل ما نزلنا و (مثل) صفة على احتمالي كون من بيانية أو زائدة ، وكل هذه الأوجه تقتضي أن المثل سواء كان صفة أو أمّا فهو مثل مقدّر بناء على اعتقادهم وفرضهم ولا يقتضي أن هذا المثل موجود لأن الكلام مسوق مساق التعجيز . وإن أريد الضمير لمبدنا فننّسبها فعل اثبتوا وهي ابتدائية وحينئذ فالجار والجرور ظرف لغير مستقر . ويجوز كون الجار والجرور صفة لسورة على أنه ظرف مستقر والمعنى فيها اثبتوا بسورة منترجة من رجل مثل محمد في الأمية ، ولفظ مثل إذن اسم .

وقد تبين لك أن لفظ مثل في الآية لا يحتمل أن يكون المراد به الكناية عن المضاف إليه على طريقة قوله تعالى « ليس كمثل شيء » بناء على أن لفظ مثل كناية عن المضاف إليه إذ لا يستقيم المعنى أن يكون التقدير فأتوا بسورة من القرآن ، أو من محمد خلافاً لأن توهم ذلك من كلام الكشاف وإنما لفظ مثل مستعمل في معناه الصريح إلا أنه أشبه المكّنّى به من نفس المضاف هو إليه من حيث إن المثل هنا على تقدير الاسمية غير متحقق الوجود إلا أن سبب انتفاء تحققه هو كونه مفروضاً فإن كون الأمر للتعجيز يقتضي تعذر المأمور ، فليس شيء من هاته الوجوه بمقتضى وجود مثل للقرآن حتى يُراد به بعض الوجوه كما توهمه التفراتي . وعندى أن الاحتمالات التي احتملها قوله من مثله كلها مرادة رد دعاوى المكذّبين في اختلاف دعاويهم فإن منهم من قال: القرآن كلامٌ بشر ، ومنهم من قال: هو مكتوب من أساطير الأولين ، ومنهم من قال: إنما يُلهمه بشر . وهاته الوجوه في معنى الآية تُفند جميع الدعاوى فإن كان كلام بشر فأتوا بمثله أو بمثله ، وإن كان من أساطير الأولين فأتوا أنهم يجزء من هذه الأساطير ، وإن كان يُلهمه بشر فأتوا أنهم من عنده بسورة فاهو يخيل عنكم إن سألتموه . وكل هذا إرخاء لعنان المارضة وتسهيل للإعجاز عند عديمها .

فالتحدى على صدق القرآن هو مجموع مائة القرآن في ألفاظه وتراكيبه ، ومائة الرسول المتزل على أنه أي لم يسبق له تعليم ولا يعلم الكتب السالفة ، قال تعالى « أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب » . فذلك معنى المائة فلو أنوا بشيء من خطب أو شعر بلنائهم غير مشتمل على ما يشتمل عليه القرآن من الخصوصيات لم يكن ذلك إتيانا بما تحداهم به ، ولو أنوا بكلام مشتمل على معان تشريعية أو من الحكمة من تأليف رجل عالم حكيم لم يكن ذلك إتيانا بما تحداهم به . فليس في جعل من ابتدائية إيهام إجزاء أن يأتيوا بشيء من كلام بلنائهم لأن تلك مائة غير تامة .

وقوله تعالى « وادعوا شهداءكم من دون الله » معطوف على « فأتوا بسورة » أي اتوا بها وادعوا شهداءكم . والدعاء يستعمل بمعنى طلب حضور الدعو ، وبمعنى استعطافه وسؤاله لفعل ما ، قال أبو فراس يخاطب سيف الدولة ليفديه من أسر ملك الروم :
دَعْوَتِكَ لِلجَفْنِ القَرِيجِ السَّهْدِ لَدَى وَللنَّوْمِ الطَّرِيدِ المَشْرَدِ

والشهداء جمع شهيد فمبني بمعنى فاعل من شهد إذا حضر ، وأصله الحاضر قال تعالى « ولا يَأْتِ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا » ثم استعمل هذا اللفظ فيما يلازمه الحضور مجازاً أو كناية لا بأصل وضع اللفظ ، وأطلق على النصير على طريقة الكناية فإن الشاهد يؤيد قول الشهود فينصره على معارضة ولا يطلق الشهيد على الإمام والقدوة وأثبت البيضاوي ولا يعرف في كتب اللغة ولا في كلام المفسرين . ولعله أخرج إليه من تفسير الكشاف لحاصل معنى الآية فتوهمه معنى وضعياً فالمراد هنا ادعوا آلهتكم بقرينة قوله « من دون الله أي ادعوا من دون الله كدأكم في الفرع إليهم عند مهماتكم مرضين بدعائهم واستجنادهم من دعاء الله والرجاء إليه في الآية إدماج . يوضحهم على الشرك في أثناء التمييز عن المعارضة وهذا الإدماج من أفانين البلاغة أن يكون مراد البليغ غرضين فيقرن الغرض السوق له الكلام بالترض الثاني وفيه نظير مقدرة البليغ إذ يأتي بذلك الاقتران بدون خروج عن غرضه السوق له الكلام ولا تكلف . قال الحرث بن حنظلة :

أَدْنَتْهَا بَيْنَهَا اسْمَاهُ رَبِّ فَأَوْيَكُلُّ مِنْهُ النَّوَاهُ

فإن قوله رب ثاو عند ذكر بمد الحبيبة والتحصن منه كناية عن أن ليست هي من هذا القبيل الذي يعل ثاؤه . وقد قضى بذلك حق إرضائها بأنه لا يحفل بإقامة غيرها ، وقد عد

الإدماج من المحسنات البديعة وهو جدير بأن يمد في الأبواب البلاغية في مبحث الإطناب أو تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر . فإن ألهمهم أنصار لهم في زعمهم .
ويجوز أن يكون المراد ادعوا نصراءكم من أهل البلاغة فيكون تعجيزاً للعامة والخاصة . وادعوا من يشهد بمائلة ما أنتم به لما نزلنا، على نحو قوله تعالى «قل هل شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا» ويكون قوله من دون الله على هذه الوجوه حالا من الضمير في ادعوا أو من شهداءكم أى في حال كونكم غير داعمين لذلك الله أو حال كون الشهداء غير الله بمعنى اجعلوا جانب الله الذى أزل الكتاب كالجانب للمشهود عليه فقد أذاكم بذلك تيسيراً عليكم لأن شدة تسجيل العجز تكون بمقدار تيسير أسباب العمل، وجوز أن يكون دون بمعنى أمام وبين يدى أى ادعوا شهداءكم بين يدي الله، واستشهد له بقول الأعشى :
تريك القذى من دونها وهى دونه^(١) إذا ذا قمها من ذا قمها يتمطق^(٢)

كما يجوز أن يكون من دون الله بمعنى من دون حزب الله وهم المؤمنون أى أحضروا شهداء من الذين هم على دينكم فقد رضيناكم شهوداً فإن البارع في صناعة لا يرضى بأن يشهد بتصحيح فاسدها وعكسه إبانة أن ينسب إلى سوء المعرفة أو الجور ، وكلاهما لا يرضاه ذو المروءة وقدماً كانت العرب تتنافر وتتصاحنكم إلى عقلائها وحكامها فما كانوا يحفظون لهم غلطاً أو جوراً . وقد قال السموال :

إنا إذا مالت دواى الهوى وأنصت السامع للقاتل
لا نجمل الباطل حقاً ولا نلظ دون الحق بالباطل^(٣)
نخاف أن تسفه أحلامنا فنخضل النهر مع الخامل

وعلى هذا التفسير يحمى قول الفقهاء إن شهادة أهل المعرفة بإثبات الميوب أو بالسلمة لا تشترط فيها المدالة، وكنت أهلل ذلك في دروس الفقه بأن المقصود من المدالة تحقق الوازع عن شهادة الزور، وقد قام الوازع السلى في شهادة أهل المعرفة مقام الوازع الدينى لأن المارف

(١) يصف الخمر في الذم بأنه تريك القذى أمامها من عدة ما تكبر حجمه في نظر العين وهى بينك وبين القذى . وقوله يتمطق أى يحرك فكيفه ولسانه تلذذاً بحسن طعمها . وهذا البيت من قصيدته القافية المشهورة .
(٢) لظ بالعمى يلفظ، وأنت به يلفظ مما معنى لزمه وتأثر عليه

حريص ما استطاع أن لا يؤثر عنه النلط والخطأ وكفى بذلك وازعاجاً عن تهمده وكفى بطله مظنة لإصابة الصواب فحصل المقصود من الشهادة .

وقوله «إن كنتم صادقين» اعترض في آخر الكلام وتذييل . أتى بإن الشرطية التي الأصل في شرطها أن يكون غير مقطوع بوقوعه لأن صدقهم غير محتمل الوقوع وإن كنتم صادقين في أن القرآن كلام بشر وإنكم أنتم مثله . والصدق ضد الكذب وهما وصفان للخبر لا يتخلو عن أحدهما فالصدق أن يكون مدلول الكلام الخبرى مطابقاً ومماثل للواقع في الخارج أى في الوجود الخارجى احترازاً عن الوجود القهنى . والكذب ضد الصدق وهو أن يكون مدلول الكلام الخبرى غير مطابق أى غير مماثل للواقع في الخارج . والكلام موضوع للصدق وأما الكذب فاحتمال عقلي والإنشاء لا يوصف بصدق ولا كذب إذ لا معنى لمطابقته لما في نفس الأمر لأنه إيجاد للمعنى لا للأمر الخارجية . هذا معنى الصدق والكذب في الإطلاق المشهور وقد يطلق الكذب صفة ذم فيلاحظ في معناه حينئذ أن مخالفة للواقع كانت عن نمد فتوم الجاحظ أن ماهية الكذب تقوم من عدم مطابقة الخبر للواقع وللاعتقاد مما وسرى هذا التقوم إلى ماهية الصدق فجعل قوامها المطابقة للخارج والاعتقاد مما ومن هنا أثبت الوساطة بين الصدق والكذب . وقريب منه قول الراغب ويشبه أن يكون الخلاف لفظياً وعمل بسطه في علمي الأصول والبلاغة . والمعنى إن كنتم صادقين في دعوى أن القرآن كلام بشر ، فحذف متملق صادقين لدلالة ما تقدم عليه ، وجواب الشرط محذوف تدل عليه جملة مقدرة بـ «جملة» وادعوا شهداءكم من دون الله » إذ التقدير فتأتون بسورة من مثله ودل على الجملة المقدرة قوله قبلها «فأتوا بسورة من مثله» وتكون الجملة المقدرة دليلاً على جواب الشرط فتصير جملة «إن كنتم صادقين» تكريراً للتخصي . وفي هذه الآية إثارة لمحاسنهم إذ عرض بعدم صدقهم فتتوفر دواعيهم على الممارسة .

﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ
أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ ٢٤

تفريع على الشرط وجوابه ، أى فإن لم تأتوا بسورة أو أنيتم بما زعمتم أنه سورة ولم يستطع ذلك شهداؤكم على التفسيرين فاعلموا أنكم اجترأتم على الله بتكذيب رسوله المؤيد بمجزة القرآن فاتقوا عقابه المد لأمثالكم .

ومفعول تفعلوا محذوف يدل عليه السياق أى فإن لم تفعلوا ذلك أى الإتيان بسورة مثله وسياقه الكلام على حذف المفعول في مثله عند قوله تعالى « وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » في سورة المائدة .

وحجج بيان الشرطية التي الأصل فيها عدم التقطع مع أن عدم فعلهم هو الأرجح بقرينة مقام التحدى والتحجيز ؟ لأن التقصد إظهار هذا الشرط في صورة النادر مبالغة في توفير دواعيهم على المارضة بطريق الملاينة والتحريض واستقصاء لهم في إمكانها وذلك من استنزال طائر الخصم وقيد لأوابد مكابرتة ومجادلة له بالتي هي أحسن حتى إذا جاء للحق وأنصف من نفسه يرتقى معه في درجات الجدل ؛ ولذلك جاء بعده « ولن تفعلوا » كأن المتحدثي يتدبر في شأنهم ، ويزن أمرهم فيقول أولا اثنا بسورة ، ثم يقول قدروا أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله وأعدوا لهاته الحالة مخلصاً منها ثم يقول ها قد أيقنت وأيقنتم أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله . مع ما في هذا من توفير دواعيهم على المارضة بطريق المخاشنة والتحذير .

ولذلك حسن موقع لن الدالة على نفي المستقبل فالنفي بها أكد من النفي بلا ، ولهذا قال سيبويه لا لنفي يفعل ، ولن لنفي سيفعل فقد قال الخليل إن لن حرف مخزل من لا النافية وإن الاستقبالية وهو رأى حسن وإذا كانت لنفي المستقبل تدل على النفي المؤبد غالباً لأنه لما لم يوقت بحد من حدود المستقبل دل على استغراق أزمنته إذ ليس بعضها أولى من بعض ومن أجل ذلك قال الزمخشري بإفادتها التأييد حقيقة أو مجازاً وهو التأكيدي ، وقد استقرت موافقها في القرآن وكلام العرب فوجدتها لا يؤتى بها إلا في مقام إرادة النفي المؤكد أو المؤبد . وكلام الخليل في أصل وضعا يؤيد ذلك فمن قال من النحاة أنها لا تنفي تأكيدياً ولا تأييداً فقد كابر .

وقوله « ولن تفعلوا » من أكبر معجزات القرآن فإنها معجزة من جبهتين : الأولى أنها أثبتت أنهم لم يعارضوا لأن ذلك أثبت لهم على المارضة لو كانوا قادرين ، وقد تأكد ذلك كله

بقوله قبل إن كنتم صادقين وذلك دليل العجز عن الإتيان بمثله فيدل على أنه كلام من قدرته فوق طوق البشر . الثانية أنه أخبر بأنهم لا يأتون بذلك في المستقبل فإني أحد منهم ولا ممن خلفهم بما يمرض القرآن فكانت هاته الآية معجزة من نوع الإعجاز بالإخبار عن الغيب مستمرة على تعاقب السنين فإن آيات المارضة الكثيرة في القرآن قد قرئت بها أسماع الماندين من العرب الذين أبوا تصديق الرسول وتوارت بها الأخباريينهم وسارت بها الركبان بحيث لا يسمع ادعاء جهلها ، ودواوى المارضة موجودة فيهم : ففي خاصتهم بما يأنسون به من تأهلهم لقول الكلام البليغ وهم شراؤم وخطباؤم . وكانت لهم جماع التناول ونواذى التشاور والتعاون ، وفي عامتهم وصما ليحكمهم بحرصهم على حث خاصتهم لدفع مسببة التلبه عن قبائلهم ودينهم والانتصار لأمتهم وإيقاف تيار دخول رجلهم في دين الإسلام . مع ما عرف به العربى من إباءة الغلبة وكراهة الاستكانة . فما أمسك الكافة عن الإتيان بمثل القرآن إلا لعجزهم عن ذلك وذلك حجة على أنه منزل من عند الله تعالى ، ولو عارضه واحد أو جماعة لطاروا به فرحه وأشاعوه وتناقضوه فأنهم اعتادوا تناقل أقوال بلغائهم من قبل أن يغيرهم التحدى فما ظنك بهم لو ظفروا بشيء منه يدفعون به عنهم هذه الاستكانة وعدم العثور على شيء يدهى من ذلك يوجب اليقين بأنهم أمسكوا عن ممارسته ، وسنيين ذلك بالتفصيل في آخر تفسير هذه الآية .

وتعلموا الأول مجزوم بلم لا محالة لأن إن الشرطية دخلت على الفعل بعد اعتباره منفيها فيكون معنى الشرط متسلطا على لم وفعلها فظهر أن ليس هذا متنازع بين إن ولم في العمل في تعلموا لاختلاف المعنيين فلا يفرض فيه الاختلاف الواقع بين النحاة في صحة تنازع الحرفين معمولا واحدا كما توهمه ابن الملق أحد نحاة الأندلس نسبة إليه في التصريح على التوضيح^(١) على أن الحق أنه لا مانع منه مع اتحاد الاقتضاء من حيث المعنى وقد أخذ جوازه من كلام أبي على الفارسي في المسائل المشقيات ومن كتاب التذكرة له أنه جعل قول الراجز :

حتى تراها وكأنَّ وكانَّ أعانها مُشْرَقَات في قرْن

من قبيل التنازع بين كانَّ المشددة وكانَّ المخففة .

وقوله « فأتقوا النار » أثر لجواب الشرط في قوله « فإن لم تعلموا » دل على جعل محذوفة

(١) قل من يعرف اسمه ، ولم يترجم له في البقية . وهو محمد بن عبد الله الأشعبي له كتاب البسيط

للإيجاز لأن جواب الشرط في المعنى هو ما جرى بالشرط لأجله وهو مفاد قوله وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا، فتقدير جواب قوله فإن لم تعملوا أنه « فأيقتوا بأن ما جاء به محمد مبطل من عندنا وأنه صادق فيما أمركم به من وجوب عبادة الله وحده واحذروا إن لم تنتهوا أمره عذاب النار » فوقع قوله فأتقوا النار موقع الجواب لدلالته عليه وإيدانه به وهو إيجاز بدعي وذلك أن اتقاء النار لم يكن مما يؤمنون به من قبل لتكذيبهم بالبعث فإذا تبين صدق الرسول لزمهم الإيمان بالبعث والجزاء . وإنما عُبِّرَ لم تعملوا ولن تعملوا دون فإن لم تأتوا بذلك ولن تأتوا كما في قوله تعالى قال إيتوني بأخ لكم من آل أبيكم إلى قوله فإن لم تأتوني به » إلخ لأن في لفظ تعملوا هنا من الإيجاز ما ليس مثله في الآية الأخرى إذ الإتيان المتعدي به في هذه الآية إتيان مكيف بكيفية خاصة وهي كون المآل به مثل هذا القرآن ومشهودا عليه ومستمانا عليه بشهادتهم فكان في لفظ تعملوا من الإحاطة بتلك الصفات والقيود إيجاز لا يقتضيه الإتيان الذي في سورة يوسف .

والوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به، وبالضم مصدر وقيل بالمكس ، وقال ابن عطية حكي الضم والفتح في كل من الحطب والمصدر . وقياس فمول بفتح الميم أنه اسم لما يفعل به كالوضوء والحنوط والسعوط والوجور إلّا سبعة ألفاظ وردت بالفتح للمصدر وهي الوكوع والقبول والوضوء والطهور والوزوع واللقوب والوقود . والفتح هنا هو المتيقن لأن المراد الاسم وقرئ بالضم في الشاذ وذلك على اعتبار الضم مصدرا أو على حذف مضاف أي ذروا وقودها الناس .

والناس أريد به . صنف منهم وهم الكافرون فمعرفة تعريف الاستغراق العرفي ويجوز أن يكون تعريف المهد لأن كونهم المشركين قد علم من آيات أخرى كثيرة . . .

والحجارة جمع حجر على غير قياس وهو وزن نادر في كلامهم جمعا حجرا عن أحجار والحقا به هاء التأنيث قال سيبويه كما الحقوها باليمولة والنحولة . ومن أبي الميثم أن العرب تدخل الهاء في كل جمع على فيال أو فمول لأنه إذا وقف عليه اجتمع فيه عند الوقف ساكنان أحدهما الألف الساكنة والثاني الحرف الموقوف عليه أي استحسنوا أن يكون خفيفا إذا وقفوا عليه ، وليس هو من اجتماع الساكنين المتنوع ، ومن ذلك عظامه ونفارة وفضالة وجبالة ذكارة وضفولة ومحولة (جموعا) ربكارة جمع بكبر (بفتح الباء) ومهارة جمع مهر .

ومعنى وقودها الحجارة أن الحجر جعل لها مكان الحطب لأنه إذا اشتعل صار أشد إحراقاً وإبطاً انطلاءاً ومن الحجارة أَسْنَامُهُمْ فإِذَا أُحْجَرُوا وقد جاء ذلك صريحاً في قوله تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » وفي هذه الآية تعريض وتهديد المخاطبين والمعنى المرض به فاحذروا أن تكونوا أنتم وما عبدتم وقود النار وقربة التعريض بقوله « فاتقوا » وقوله « والحجارة » لأنهم لما أمرُوا بِاتِّقَائِهَا أَمَرَ تَحْذِيرُ عَلِمُوا أَنَّهُمْ هُمُ النَّاسُ ، ولما ذكرت الحجارة علموا أنها أَسْنَامُهُمْ ، فليزِم أن يكون الناس هم عِبَادُ تِلْكَ الْأَسْنَامِ فَالتَّعْرِضُ هُنَا مُتَّفَاوِتٌ فَلِلْأَوَّلِ مِنْهُ بِوَسْطَةِ وَاحِدَةٍ وَالثَّانِي بِوَسْطَتَيْنِ .

وحكمة إلقاء حجارة الأَسْنَامِ فِي النَّارِ مَعَ أَنَّهَا لَا تَنْظُرُ فِيهَا حِكْمَةُ الْجَزَاءِ أَنَّ ذَلِكَ تَحْقِيقُهَا وَزِيَادَةُ إِظْهَارِ خَطِيئَتِهَا فَمَا عَبَدُوا ، وَتَكَرَّرُ لِحَسْرَتِهِمْ عَلَى إِهَانَتِهَا ، وَحَسْرَتِهِمْ أَيْضًا عَلَى أَنَّ كَانَ مَا أَعْدَوْهُ سَبِيًّا لِعَزْمِ وَغَرَمِ سَبِيًّا لِعَذَابِهِمْ ، وَمَا أَعْدَوْهُ لِنَجَاتِهِمْ سَبِيًّا لِعَذَابِهِمْ ، قَالَ تَمَالَى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » الآية .

وتعريف النار للعهد ووصفها بالموصول المتعصى علم المخاطبين بالصلة كما هو النال في صلة الوصول لتزليل الجاهل منزلة العالم بقصد تحقيق وجود جهنم ، أو لأن وصف جهنم بذلك قد تقرر فيها نزل قبل من القرآن كقوله تعالى في سورة التحريم « يا أيها الذين آمنوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ » وإن كانت سورة التحريم معدودة في السور التي نزلت بعد سورة البقرة فإن في صحة ذلك المد نظراً ، أو لأنه قد علم ذلك عندهم من أخبار أهل الكتاب . وفي جعل الناس والحجارة وقوداً دليل على أن نار جهنم مشتملة من قبل رَجَّ النَّاسِ فِيهَا وَأَنَّ النَّاسَ وَالْحِجَارَةَ إِنَّمَا تَقْعَدُ بِهَا لِأَنَّ نَارَ جَهَنَّمَ هِيَ مُنْصَرَّ الحَرَارَةِ كُلِّهَا كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ حَدِيثُ الْمُوطَأِ: إِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَإِذَا اتَّصَلَ بِهَا الْآدَى اشْتَمَلَ وَنَضِجَ جِلْدُهُ وَإِذَا اتَّصَلَ بِهَا الْحِجَارَةُ صَهَرَتْ . وفي الاحتراق بالسيال الكهربائي نموذج يقرب ذلك للناس اليوم . وروى عن ابن عباس أن جهنم تقعد بحجارة الكبريت فيكون نموذجها البراكين اللتهية .

وقوله أعدت للكافرين استئناف لم يُعْطَفَ لِقَصْدِ التَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّهُ مَقْصُودٌ بِالْخَبَرَةِ لِأَنَّهُ لَوْ عُطِفَ لِأَوَّلِهِ الْعُطْفُ أَنَّهُ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ أَوْ صِلَةٌ أُخْرَى وَجَعَلَهُ خَبَرًا أَهْوَلَ وَأَنْفَجَ وَأَدْخَلَ لِلرُّوعِ فِي قُلُوبِ الْمَخَاطِبِينَ وَهُوَ تَعْرِضٌ بِأَنَّهَا أَعْدَتْ لَهُمْ ابْتِدَاءً لِأَنَّ الْمَحَاوِرَةَ مَعَهُمْ .

وهذه الآية قد أثبتت إعجاز القرآن إثباتا متواترا امتاز به القرآن عن بقية المعجزات، فإن سائر المعجزات للأنبيا ولنبيينا عليهم الصلاة والسلام إنما ثبتت بأخبار آحاد وثبت من جميعها قدر مشترك بين جميعها وهو وقوع أصل الإعجاز بتواتر معنوى مثل كرم حاتم وشجاعة عمرو فأما القرآن فأعجازه ثبت بالتواتر النقل أدرك معجزته العرب بالحس . وأدركها عامة غيرهم بالنقل . وقد تدركها الخاصة من غيرهم بالحس كذلك على ما سنبينه .

أما إدراك العرب معجزة القرآن فظاهر من هذه الآية وأمثالها فإنهم كذبوا النبي صلى الله عليه وسلم وناوموه وأعرضوا عن متابته فحاجهم على إثبات صدقه بكلام أوحاه الله إليه، وجعل دليل أنه من عند الله عجزهم عن معارضته فإنه مركب من حروف لغتهم ومن كلماتهم وعلى أساليب تراكيبها ، وأودع من الخصائص البلاغية ما عرفوا أمثاله في كلام بلغائهم من الخطباء والشعراء ثم حاكمهم إلى الفصل في أمر تصديقه أو تكذيبه بحكم سهل وعادل وهو معارضتهم لما أتى به أو عجزهم عن ذلك نطق بذلك القرآن في غير موضع كهاته الآية فلم يستطيعوا المعارضة فكان عجزهم عن المعارضة لا يمدو أمرين: إما أن يكون عجزهم لأن القرآن بلغ فيا اشتمل عليه من الخصائص البلاغية التي يقتضيها الحال حد الإطافة لأذهان بلغاء البشر بالإحاطة به ، بحيث لو اجتمعت أذهانهم وانقدحت قرائنهم وتأمروا وتشاوروا في نواذيرهم وبطاحمهم وأسواق مومهم ، فأبدى كل بليغ ما لاح له من النكت والخصائص لوجدوا كل ذلك قد وفت به آيات القرآن في مثله وأنت بأعظم منه ، ثم لو لحق بهم لاحق ، وخلف من يمدم خلف فأبدى ما لم يبدوه من النكت لوجد تلك الآية التي انقدحت فيها أنفهام السابقين وأحصت ما فيها من الخصائص قد اشتملت على ما لاح لهذا الأخير وأوفر منه، فهذا هو القدر الذى أدركه بلغاء العرب بفطرم ، فأعرضوا عن معارضته علما بأنهم لا قبل لهم بمثله ، وقد كانوا من علو الهمة ورجاحة الرأى بحيث لا يمرضون أنفسهم للاقتضاح ولا يرضون لأقسامهم بالانتقاص لذلك رأوا الإمساك عن المعارضة أجدى بهم واحتملوا النداء عليهم بالمعجز عن المعارضة في مثل هذه الآية ، لملمهم رأوا أن السكوت يقبل من التأويل بالأنفة ما لا تقبله المعارضة القاصرة عن بلاغة القرآن ثبت أنه معجز لبلوغه حدا لا يستطيعه البشر فكان هذا الكلام خارقا للعادة ودليلا على أن الله أوجده كذلك ليكون دليلا على صدق الرسول فالمعجز عن المعارضة لهذا الوجه كان لعدم القدرة على الإتيان

بمثله وهذا هو رأى جمهور أهل السنة والمعتزلة وأميان الأشاعرة مثل أبى بكر الباقلانى وعبد القاهر الجرجاني وهو المشهور عن الأشعرى .

وقد يجوز أن يكونوا قادرين على الإتيان بمثله ممكنة منهم المعارضة ولكنهم صرفهم الله عن التصدى لما مع توفر الدواعى على ذلك فيكون صدم من ذلك مع اختلاف أحوالهم أمرا خارقا للعادة أيضا وهو دليل المعجزة ، وهذا مذهب من قول ذهب إليه فزيق وقد ذكره أبو بكر الباقلانى في كتابه في إعجاز القرآن ولم يعين له قائلا وقد نسبة التفتزاني في كتاب المقاصد إلى القائلين إن الإعجاز بالصرفة^(١) وهو قول النظام من المعتزلة وكثير من المعتزلة ونسبه الخفاجي إلى أبى إسحاق الإسفرائينى ونسبه عياض إلى أبى الحسن الأشعرى ولكنه لم يشتر عنه وقال به الشريف المرتضى من الشيعة كفى المقاصد وهو مع كونه كافيا في أن يحجزهم على المعارضة بتعجيز الله إليهم هو مسلك ضعيف وقد تقدم الكلام على وجوه إعجاز القرآن تفصيلا في المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسير .

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون ترك العرب للمعارضة تاجزا لا عجزا . وبعد فن آملنا أن يكون العرب قد عارضوا القرآن ولم ينقل إلينا ما عارضوا به . قلت يستحيل أن يكون فعلهم ذلك تاجزا فإن محمدا صلى الله عليه وسلم بث في أمة متناوئة له مادية لا كما بث موسى في بني إسرائيل موالين معاضدين له ومشايخين فكانت العرب قاطبة معارضة للنبي صلى الله عليه وسلم إذ كذبوه ولزوه بالجنون والسحر وغير ذلك لم يتبعه منهم إلا نفر قليل مستضعفين بين قومهم لا نصير لهم في أول الدعوة ثم كل من أمر قومه أن قاطموه ثم أمروهم بالخروج بين هم يقتله واقتصار على إخراجهم كل هذا ثبت عنهم في أحاديثهم وأقوالهم المنقولة نقلا يستحيل تواطؤنا عليه على الكذب وداموا على مناوراته بعد خروجه كذلك يصدونه عن الحج ويضطهدون أتباعه إلى آخر ما عرف في التاريخ والسير ولم تكن تلك المناوأة في أمد قصير يمكن في خلاله كتم الحوادث وطى نشر المعارضة فإنها مدة تسع عشرة سنة إلى يوم فتح مكة .

(١) وقت كلمة الصرفة في عبارات التكلمين ومنهم أبو بكر الباقلانى في كتابه « إعجاز القرآن » ولم أر من ضبط الصاد منه فيجوز أن يكون صاده مفتوحا على زنة المرة مرهأا بها مطلق وجود الصرف والأظهر أن يكون الصاد مقصورا على صيغة الهيئة أى حرفا مخصوصا بقدرة الله ويشتر بهذا قول الباقلانى في كتاب « إعجاز القرآن » صرفهم الله عنه ضريا من الصرف .

لا جرم أن أقصى رغبة لهم في تلك المدة هي إظهار تكذيبه انتصاراً لأنفسهم ولآلهم
وتظاهراً بالنصر بين قبائل العرب كل هذا ثبت بالتواتر عند جميع الأمم المجاورة لهم من فرس
وروم وقبط وأحباش .

ولا جرم أن القرآن قصر مهم مسافة الجادلة وهياً لهم طريق إزماء بحقية ما نسبوه
إليه فأتاهم كتاباً منزلاً نجوماً ودعاهم إلى المارضة بالإتيان بقطعة قميرة مثله وأن يجمعوا
لذلك شهداءهم وأهوانهم نطق بذلك هذا الكتاب ، كل هذا ثبت بالتواتر فإن هذا الكتاب
متواتر بين العرب ولا يخلو عن العلم بوجوده أهل الدين من الأمم وإن اشتبه على طلب
المارضة ثابت بالتواتر المعلوم لدينا فإنه هو هذا الكتاب الذي آمن المسلمون قبل فتح مكة به
وحفظوه وآمن به جميع العرب أيضاً بعد فتح مكة فآلفوه كما هو اليوم شهدت على ذلك الأجيال
جيلاً بعد جيل .

وقد كان هؤلاء المتحدثون المدعون إلى المارضة بالمكانة المعروفة من أسالة الرأي
واستقامة الأذهان ، ورجحان القول وعدم رواج الزيف عليهم ، وبالكفاءة والقدر على
التفنن في المعاني والألفاظ تواتر ذلك كله عنهم بما نقل من كلامهم نظماً ونثراً وبما اشتهر
وتواتر من القدر المشترك من بين الروايات من نوادرهم وأخبارهم فلم يكن يومز أن يمارضوه
لو وجدوه على النحو المتعارف لديهم فإن صحة أذهانهم أدركت أنه تجاوز الحد المتعارف
لديهم فلذلك أعرضوا عن المارضة مع توفر داعيهم بالطبع وحرصهم لو وجدوا إليه سبيلاً
ثبت إعراضهم عن المارضة بطريق التواتر إذ لو وقع مثل هذا لأعلنوه وأشاعوه وتناقله
الناس لأنه من الحوادث العظيمة فمدلوا عن المارضة باللسان إلى المحاربة والمكافأة ، ثبت
ذلك بالتواتر لا محالة عند أهل التاريخ وغيرهم .

وأياماً جملة سبب إعراضهم عن المارضة من خروج كلامه عن طوق البشر أو من
صرف الله أذهانهم عن ذلك فهو دليل على أمر خارق للعادة كان بتقدير من خلق القدر
ومميز البشر .

ورواه هذا كله دليل آخر يرفنا بأن العرب بحسن فطرتهم قد أدركوا صدق الرسول
وفطنوا لإعجاز القرآن وأنه ليس بكلام مبتدأ للبشر وأنهم ما كذبوا إلا عناداً أو مكايدة
وحرصاً على السيادة وتقوراً من الاعتراف بالخطأ ، ذلك الدليل هو إسلام جميع قبائل العرب

وتناقبهم في الوادة بعد فتح مكة فإنهم كانوا مقتدين قريش في المارسة مكبرين المتابعة لهذا الدين خشية مسبة بعضهم وخاصة قريش ومن ظاهرم ، فلما غلبت قريش لم يبق ما يصد بقية العرب عن الجيء طائفتين مترفين عن غير غلب فإنهم كانوا يستطيون الثبات الفارقة أكثر مما ثبتت قريش إذ قد كان من تلك القبائل أهل البأس والشدة من عرب نجد وطيء وغيرهم ممن اهتز بهم الإسلام بعد ذلك فإنه ليس مما عرف في عوائد الأمم وأخلاقها أن تنبذ قبائل عظيمة كثيرة أدیاناً تمتدح سمعتها وتجيء جميعها طائفاً نابذاً دينه في خلال أشهر من عام الوفود لم يجمعهم فيه ناد ولم تسر بينهم سفراء ولا حشرهم بجمع لولا أنهم كانوا متبئين لهذا الاعتراف لا يصد من إلساد ضعيف وهو السكارة والمائدة .

ثم في هذه الآية معجزة باقية وهي قوله ولئن تعلموا فإنها قد مرت عليها المصور والقرون وما صدقتها واضح . إذ لم تقع المارسة من أحد من المخاطبين ولا من لحقهم إلى اليوم .

فإن قلت ثبت بهذا أن القرآن معجز للعرب وبذلك ثبت لديهم أنه معجزة وثبت لديهم به صدق الرسول ولكن لم يثبت ذلك لمن ليس مثلهم فما هي المعجزة لديهم؟ قلت إن ثبوت الإعجاز لا يستلزم مساواة الناس في طريق الثبوت فإنه إذا أعجز العرب ثبت أنه خارق للعادة لما علمت من الوجهين السابقين فيكون الإعجاز للعرب بالبداهة ولن جاء بمدوم بالاستدلال والبرهان وما طريقان لحصول العلم . وبعد فإن من شاء أن يدرك الإعجاز كأدركه العرب فما عليه إلا أن يشتغل بتعلم اللغة وأدبها وخصائصها حتى يساوى أو يقارب العرب في ذوق لفهمهم ثم ينظر بعد ذلك في نسبة القرآن من كلام بلنائهم ولم ينحل عصر من فئة اضطلمت بفهم البلاغة العربية وأدركت إعجاز القرآن وهم علماء البلاغة وأدب العربية الصحيح . قال الشيخ عبد القاهر في مقدمة « دلائل الإعجاز » فإن قال قائل إن لنا طريقاً إلى إعجاز القرآن غير ما قلت (أى من توفقه على علم البيان) وهو علمنا بعجز العرب من أن يأتوا بمثله وتركهم أن يمارضوه مع تكرار التحدى عليهم وطول التقرير لهم بالعجز عنه ولو كان الأمر كذلك ما قامت به الحجة على الدعوى قيامها على العرب وما استوى الناس فيه قاطبة فلم يخرج الجاهل بلسان العرب عن أن يكون معجوزاً بالقرآن قيل له خبرنا عما اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبينا عليه السلام بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر أنصرف له معنى غير ألا يزال البرهان منه لأنما مرضاً لكل من أراد العلم به والعلم به

ممكناً لمن التمسه وألا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذي كان به معجزاً قائم فيه أبداً . وقال السكاكي في معرض التنوية ببعض مسائل التقديم قوله « متوسلاً بذلك إلى أن يتأتى في وجه الإعجاز في التزويل منتقلاً عما أجمله معجز المتحددين به عندك إلى التفصيل » وقد بينت في المقدمة الماثرة تفاصيل من وجوه إعجازه فقد اشتملت هذه الآية على أصناف من الإعجاز إذ نقلت الإعجاز بالتواتر وكانت بيلاغتها معجزة، وكانت معجزة من حيث الإخبار عن المستقبل كله بما تحقق صدقه فسيحان منزلها ومؤتيها .

﴿ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾

في الكشف من عادته عن وجل في كتابه أن يذكر الترفيع مع الترهيب ويشفع البشارة بالإنذار إرادة التنشيط لا اكتساب ما يزلف والتشبيب عن افتراق ما يتلف فلما ذكر الكفار وأعمالهم وأوعدهم بالمقاب قناه ببشارة عباده الذين جموا بين التصديق والأعمال الصالحة اهـ .

وجعل جملته وبشره معطوفة على مجموع الجمل المسوقة لبيان وصف عقاب الكافرين يعني جميع الذي فصل في قوله تعالى « وإن كنتم في ريب - إلى قوله - أعدت للكافرين » فمطف مجموع أخبار عن ثواب المؤمنين على مجموع أخبار عن عقاب الكافرين والمناسبة واضحة مسبوغة لمطف المجموع على المجموع ، وليس هو عطفاً للجملة معينة على جملة معينة الذي يطلب معه التناسب بين الجلتين في الخبرية والإنشائية ، ونظرة بقولك : زيد يعاقب بالقيد والإرهاق وبشر عمراً بالعم والإطلاق . وجعل السيد الجرجاني لهذا النوع من المطف لقب عطف القصة على القصة لأن المطفوف ليس جملة على جملة بل طائفة من الجمل على طائفة أخرى، ونظيره في المفردات ما قيل إن الواو الأولى والواو الثالثة في قوله تعالى « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » ليستا مثل الواو الثانية لأن كل واحدة منهما لإفادة الجمع بين الصفتين المتقابلتين وأما الثانية فلمطف مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين بعدها على مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين قبلها ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على إحدى السابقتين

لم يكن هناك تناسب، هذا حاصله وهو يريد أن الواو عاطفة جملة ذات مبتدأ محذوف وخبرين على جملة ذات مبتدأ ملفوظ به وخبرين، فالتقدير وهو الظاهر والباطن وليس المراد أن المبتدأ فيها مقدر لإغناء حرف العطف عنه بل هو محذوف للقرينة أو المناسبة في عطف جملة الظاهر والباطن على جملة الأول والآخر. إنهما سفتان متقابلتان يبتتا لموصوف واحد هو الذي ثبتت له صفتان متقابلتان أخريان .

قال السيد ولم يذكر صاحب المفتاح عطف القصة على القصة فتحير الجامدون على كلامه في هذا المقام وتوهوا أن مراد صاحب الكشف هنا عطف الجملة على الجملة وأن الخبر المتقدم مضمن معنى الطلب أو بالعكس لتتناسب الجملتان مع أن عبارة الكشف مريحة في غير ذلك وقصد السيد من ذلك إبطال فهم فهمه سعد الدين من كلام الكشف وأودعه في شرحه الطول على التلخيص^(١) .

وجوز صاحب الكشف أن يكون قوله «وبشر» مطوقاً على قوله فاتقولها الذي هو جواب الشرط فيكون له حكم الجواب أيضاً وذلك لأن الشرط وهو فإن لم تفعلوا سبب لها لأنهم إذا عجزوا عن المعارضة فقد ظهر صدق النبي حق انتفاء النار وهو الإنذار لمن دام على كفره وحقت الإشارة للذين آمنوا . وإتماماً كان المعطوف على الجواب مخالفاً له لأن الآية سبقت مساق خطاب للكافرين على لسان النبي فلما أريد ترتب الإنذار لهم والبشارة للمؤمنين جعل الجواب خطاباً لهم مباشرة لأنهم المبتدأ بخطابهم وخطاباً للنبي ليخاطب المؤمنين إذ ليس للمؤمنين ذكر في هذا الخطاب فلم يكن طريق لخطابهم إلا الإرسال إليهم .

(١) قال قد يوم تتهيل صاحب الكشف لذلك بقوله : زيد يعاقب بالقيد والإرهاق وبشر عمرا بالنعو والإطلاق توجبه ما توهه التوهمون في مراد الكشف لأن مثاله من قبيل عطف الجمل ، إلا أن كشف ذلك عنهم أنه أشار إلى تتهيل المناسبة بين الجملتين الموجبة العطف وإن كان المحكوم عليه بإحكاما غير المحكوم عليه بالأخرى وكانا مختلفتين بالجزئية والإنشائية . ومقصود السيد الترميز بكلام التفتازاني في الطول لأنه ذكر بحثاً بناء على أن كلام الكشف ناظر إلى أن الآية من عطف الجمل وأنه لم يرد أن الخبر بمعنى الإنشاء أو العكس حتى ورد أثبت التأويل غير متعين عند من لا يشترط اتحاد الجملتين في الجزئية والإنشائية فإن التفتازاني في شرح الكشف هو الذي فتح الطريق للسيد في هذا الفهم .

وقد استضعف هذا الوجه بأن علماء النحو قرروا امتناع عطف أمر مخاطب على أمر مخاطب إلا إذا اقترن بالنداء نحو قم يا زيد و اكتب يا عمرو ، وهذا لا نداء فيه .
 وجوز صاحب الفتح أن بشر معطوف على قُلْ مقدراً قبل « يا أيها الناس اعبدوا »
 وقال القزويني في الإيضاح إنه معطوف على مقدر بمد قوله « أعدت للكافرين » أي فأندب
 الذين كفروا وكل ذلك تكلف لا داعي إليه إلا الوقوف عند ظاهر كلام النحاة مع أن
 صاحب الكشف لم يصبأ به قال عبد الحكيم لأن منع النحاة إذا انتهت قرينة تدل على تغير
 المخاطبين والنداء ضرب من الترفية نحو « يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك » اهـ .
 يريد أن كل ما يدل على المراد بالمخاطب فهو كاف وإنما خص النحاة النداء لأنه أظهر قرينة
 واختلاف الأمرين هنا بعلامة الجمع والإفراد دال على المراد ، وأياً ما كان فقد روعي في الجمل
 المعطوفة ما يقابل ما في الجمل المعطوف عليها فتقبل الإنذار الذي في قوله « فاتقوا النار »
 بالتبشير وقبول الناس المراد به المشركون بالذين آمنوا وقبول النار بالجنة فحصل ثلاثة
 طباقات .

والتبشير الإخبار بالأمر المحبوب فهو أخص من الخبر وقيد بمض العلماء معنى التبشير
 بأن يكون الخبر (بالفتح) غير عالم بذلك الخبر والحق أنه يكفي عدم تحقق الخبر (بالكسر)
 علم الخبر (بالفتح) فإن الخبر (بالكسر) لا يلزمه البحث عن علم المخاطب فإذا تحقق
 الخبر علم المخاطب لم يصح الإخبار إلا إذا استعمل خبر في لازم الفائدة أو في توبيخ
 ونحوه .

والصالحات جمع صالحة وهي الفعلة الحسنة فأصلها صفة جرت مجرى الأسماء لأنهم
 يقولون صالحة وحسنة ولا يقدرُونَ موصوفاً محذوفاً قال الخطيب :

كيف الهجاء وما تنفكُ صالحةٌ من آلٍ لأمرٍ بظهر الغيبِ تأنيثاً
 وكأنَّ ذلك هو وجه تأنيثها للنقل من الوصفية للاسمية والتصرف هنا للاستغراق وهو
 استغراق عرقي يحدد مقداره بالتكليف والاستطاعة والأدلة الشرعية مثل كون اجتناب
 الكبائر ينفر الصائت فيجعلها كالعدم

فإن قلت لماذا لم يقل وعملوا الصالحة بالإفراد فقد قالوا إن استغراق الفرد أشمل من
 استغراق المجموع ، قلت تلك عبارة سرت إليهم من كلام صاحب الكشف في هذا الوضع

من تفسيره إذ قال « إذا دخلت لام الجنس على المفرد كان صالحاً لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به وأن يراد به بعضه إلى الواحد منه وإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع الجنس وأن يراد به بعضه لا إلى الواحد منه ١٥ » . فاعتمدها صاحب الفتح وتناقلها العلماء ولم يفصلوا بينها .

ولعل سائلاً يسأل عن وجه إثبات العرب بالجموع بعد ال الاستغرافية إذا كان المفرد مننياً غناه فاقول: إن ال المعرفة تأتي للمهد وتأتي للجنس مراداً به الماهية وللجنس مراداً به جميع أفرادها التي لا قرار له في غيرها فإذا أرادوا منها الاستغراق نظروا فإن وجدوا قرينة الاستغراق ظاهرة من لفظ أو سياق نحو « إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا » . « وتؤمنون بالكتاب كله » « والمَلِكُ على أرجائها » اقتنعوا بصيغة المفرد لأنه الأصل الأَخف وإن رأوا قرينة الاستغراق خفية أو مفقودة عدلوا إلى صيغة الجمع لدلالة الصيغة على عدة أفراد لا على فرد واحد ولما كان تعريف المهد لا يتوجه إلى عدد من الأفراد غالباً تعين أن تعريفها للاستغراق نحو « والله يحب المحسنين » لثلاثتهم أن الحديث على مَحسن خاص نحو قولها « وأن الله لا يهدي كيد الخائنين » لثلاثتهم أن الحديث عن خائن معين تعنى نفسها فيصير الجمع في هذه المواطن قرينة على قصد الاستغراق . وانتصب الصالحات على المفعول به لعملاً على المعروف من كلام أئمة الرية وزعم ابن هشام في الباب السادس من منى اللبيب أن مفعول المفل إذا كان لا يوجد إلا بوجود فعله كان مفعولاً مطلقاً لا مفعولاً به فنحو « عملوا الصالحات » مفعول مطلق ونحو « خلق الله السجودات » كذلك، واعتضد لذلك بأن ابن الحاجب في شرح المفصل زعم أن المفعول المطلق يكون جملةً نحو قال زيد عمرو منطلق وكلام ابن هشام خطأ وكلام ابن الحاجب مثله، وقد رده ابن هشام نفسه . والصواب أن المفعول المطلق هو مصدر فعله أو ما يجري مجراه .

والجنات جمع جنة، والجنة في الأصل فلة من جنه إذا ستره تلوته للمكان الذي تكاثرت أشجاره والتف ببعضها ييمض حتى كثر ظلها وذلك من وسائل التتم والترفة عند البشر قاطبة^(١) لا سيما في بلد تملب عليه الحرارة كبلاد العرب قال تعالى « وجنت ألفافا » .

(١) فإن الإنسان مجبول على حب المناظر الجميلة والليل لما يقاربه في الخلقة ، وفي الشجر جمال الشكل واللون وفيه أنس للنفوس لأن فيه حياة تناسب النفوس مثل الناس بالحيوان والأنام التي قال تعالى فيها « ولكم فيها جمال » ففي مناظر الأشجار جمال يفوق جمال مناظر ما لا حياة فيه كالصخور والريش .

والجرى حقيقته سرعة شديدة في الشئ، ويطلق مجازاً على سبيل الماء سبيلاً متكرراً ومتعاقباً وأحسن الماء ما كان جارياً غير قار لأنه يكون بذلك جديداً كلما اغترف منه. شارب أو اغتسل مقتسل .

والأنهار جمع نهر يفتح الماء وسكونها والفتح أفصح والنهر الأخدود الجاري فيه الماء على الأرض وهو مشتق من مادة نهر البالة على الانفتاح والاتساع ويكون كبيراً وصغيراً .
وأكل محاسن الجنات جريان المياه في خلالها وذلك شئ اجتمع البشر كلهم على أنه من أغنى المناظر لأن في الماء طبيعة الحياة ولأن الناظر يرى منظراً بديماً وشيئاً لذيذاً .

وأودع في النفوس حب ذلك فلما لأن الله تعالى أعدنهم الصالحين في الجنة على نحو ما ألقته أرواحهم في هذا العالم فإن للإلف تمكنا من النفوس والأرواح بمرورها على هذا العالم عالم المادة اكتسبت معارف ومألوفاً لم تزل تحن إليها وتمدها غاية إلى ولدا أعد الله لها النعيم الدائم في تلك الصور ، وإما لأن الله تعالى حبب إلى الأرواح هاته الأشياء في الدنيا لأنها على نحو ما ألقته في العوالم العليا قبل زولها للأبدان لإلحاقها بذلك في عالم المثال ، وسبب قهرتها من أشكال منحرفة وذوابة بشعة عدم إلحاقها بأمثالها في عوالمها . والوجه الأول الذي ظهر لي أراه أقوى في تحليل محبة لذات الجنة على صور اللذات المعروفة في الدنيا وسينفعا ذلك هند قوله تعالى « وأتوا به متشابهاً » .

ومعنى من تحتها من أسفلها والضمير عائد إلى الجنات باعتبار مجموعها المشتمل على الأشجار والأرض النابتة فيها ويجوز هود الضمير إلى الجنات باعتبار الأشجار لأنها أهم ما في الجنات، وهذا القيد لجرد الكشف فإن الأنهار لا تكون إلا كذلك وبفقد هذا القيد تصوير حال الأنهار لزيادة تحسين وصف الجنات كقول كعب بن زهير :

شُجَّتْ بِذِي شَبْرٍ مِنْ مَاءٍ مَحْنِيَةٍ صَافٍ بِأَبْطَحِ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولُ
البيتين .

وقد أورد صاحب الكشف توجيهاً لتعريف الأنهار ومخالفتها لتفسير جنات إما بأن يراد تعريف الجنس فيكون كالنكرة وإما بأن يراد من التعريف المهد إلا أنه عهد تقديرى لأن الجنات لما ذكرت استحضرت ذهن السامع لوازيمها ومقارناتها فساغ للمتكلم أن يشير

إلى ذلك المهود نجىء باللام ، وهذا معنى قوله أو يراد أنها رها فموض التعريف باللام من تعريف الإضافة ، يريد أن التكلم في مثل هذا المقام في حيرة بين أن يأتي بالأنهار معرفة بالإضافة للجنات وبين أن يعرفها بآل المهدي . عهدا تقديريا واختير الثاني تفاديا من كثرة الإضافة وتبنيها على أن الأنهار نعمة مستقلة جدية بأن لا يكون التتم بها تبعا للتتم بالجنات وليس مراده أن آل عوض عن المضاف إليه على طريقة محاة الكسوة لأنه قد أباه في تفسير قوله تعالى « فإن الجحيم هي المأوى » وإنما أراد أن الإضافة واللام متماقيتان هنا وليس ذلك صالحا في كل موضع ^(١) على أنى أرى مذهب الكوفيين مقبولا وأنهم ما أرادوا إلا بيان حاصل المعنى من ذلك التعريف فإن تقدير المضاف إليه هو الذى جعل المضاف المذكور كالمهود فأدخلت عليه لام التعريف المهدى .

وعندى أن الداهى إلى التعريف هو التفتن لثلاث ياد التنكير مرة ثانية نفوف بينهما في اللفظ اقتناعا بسورة التعريف .

وقوله « من تحتها » يظهر أنه قيد كاشف قصد منه زيادة إحضار جالة تجرى الأنهار إذا الأنهار لا تكون في بعض الأحوال تجري من فوق فهذا الوصف جىء به لتصوير الحالة للسامع لقصد الترغيب وهذا من مقاصد البلاغة إذ ليس البليغ يقتصر على مجرد الإفهام ، وقريب من هذا قول النابغة يصف فرس الصائد وكلا به .

من حص أطلس تسمى تحتها شرع كأن أحنا كها السفلى مآشير
والتحت اسم لجهة المكان الأسفل وهو ضد الأعلى . ولكل مكان علو وسفل ولا يقتضى ذلك ارتفاع ما أضيف إليه التحت على التحت بل غاية مدلوله أنه بجهة سفله قال تعالى حكاية عن فرعون « وهذه الأنهار تجري من تحتي » فلا حاجة إلى تأويل الجنة هنا بالأشجار لتصحيح التحت ولا إلى غيره من التكلفات .

(١) إشارة إلى التفرقة بين ما جوزة الزخمرى هنا وما منعه من مذهب الكوفيين ، وذلك أن الكوفيين جوزوا جل اللام عوضا عن المضاف إليه مطلقا ، فكل مذهبهم يصح أن تقول إذا لقيت زيدا فسمع الكلام ، تريد كلامه ، أو فاضرب الوجه . وأما ما ذكره الزخمرى فذلك عند ما يكون المضاف مستحضرا في ذهن فتصح الإضافة وتصح اللام فهو أخص من مذهب الكوفيين وهو أيضا يحتاج لنسكة بخلاف مذهبهم ووجه حلول اللام عوضا عن المضاف على قوله حاملة غير مقصودة بل هي بطريق المال بخلاف مذهب الكوفيين .

(كَلَّمَا رَزَقُوْا مِنْهَا مِنْ نَّمْرَةٍ رَّزَقَا قَالُوْا هَٰذَا الَّذِى رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتَوْا بِهِ مُتَشَبِهًا وَلَهُمْ فِيْهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ) ٢٥

جملة «كَلَّمَا رَزَقُوْا مِنْهَا مِنْ نَّمْرَةٍ رَّزَقَا» بمعنى أن تكون صفة ثانية لجنات . ويجوز أن تكون خبراً عن مبتدأ محذوف وهو ضمير الذين آمنوا فتكون جملة ابتدائية النرض منها بيان شأن آخر من شؤون الذين آمنوا، ولكمال الاتصال بينها وبين جملة أن لهم جنات فصلت عنها كما تفصل الأخبار المتعددة .

وكلا ظرف زمان لأن كلا أضيفت إلى ما الظرفية الصدية فصارت لاستغراق الأزمان المقيدة بصلة ما الصدية وقد أشربت معنى الشرط لذلك فإن الشرط ليس إلا تعلقاً على الأزمان المقيدة ببدلول فعل الشرط ولذلك خرجت كثير من كلمات الموم إلى معنى الشرط عند اقترانها بما الظرفية نحو كيفما وحيثما وأينما ومتى وما ومهما . والناسب لكلا الجواب لأن الشرطية طارئة عليها طرياً غير مطرد بخلاف مهما وأخوانها .

وإذ كانت كلا نصاً في عموم الأزمان تعين أن قوله من قبل المبني على الضم هو على تقدير مضاف ظاهر التقدير أى من قبل هذه المرة فيقتضى أن ذلك ديدن صفات ثمراتهم أن تأتيتهم في صور ما قدم إليهم في المرة السابقة . وهذا إما أن يكون حكاية لصفة ثمار الجنة وليس فيه قصد امتنان خاص فيكون المبني أن ثمار الجنة متحدة الصورة مختلفة الطعوم . ووجه ذلك والله أعلم أن اختلاف الأشكال في الدنيا نشأ من اختلاف الأضججة والتراكيب فأما موجودات الآخرة فإنها عناصر الأشياء فلا يتورها الشكل وإعما يجيء في شكل واحد وهو الشكل المنصرى . ويحتمل أن في ذلك تمجيداً لهم والشئ المعجيب لنديذ الوقع عند النفوس ولذلك يرغب الناس في مشاهدة المعائب والنواذر . وهذا الاحتمال هو الأظهر من السياق . ويحتمل أن كلا لموم غير الزمن الأول فهو عام مراد به الخصوص بالقرينة ، ومعنى من قبل في المرة الأولى من دخول الجنة . ومن المفسرين من حل قوله من قبل على تقدير من قبل دخول الجنة أى هذا الذى رزقناه في الدنيا ، ووجهه في الكشف « بأن الإنسان بالمولف آنس » وهو بعيد لاقتضائه أن يكون عموم كلما مراداً به خصوص الإتيان به في المرة الأولى في الجنة ولأنه يقتضى اختلاف الطعم واختلاف الأشكال وهذا أضعف في التعجيب ، ولأن من أهل الجنة من

لا يعرف جميع أصناف الثمار فيقتضى تحديد الأصناف بالنسبة إليه . وقوله « وأتوا به متشابها » ظاهره في أن التشابه بين المائى به لا بينه وبين ثمار الدنيا . ثم من الله عليهم بنعمة التأنس بالأزواج وزه النساء عن عوارض نساء الدنيا بما تشتمل منه النفس لولا التسيان فجمع لهم سبحانه اللذات على نحو ما ألفوه فكانت نعمة على نعمة .

والأزواج جمع زوج يقال للذكر والأنثى لأنه جعل الآخر بعد أن كان منفردا زوجا وقد يقال للأنثى زوجة بالتاء وورد ذلك في حديث عمار بن ياسر في البخارى « إني لأعلم أنها زوجته في الدنيا والآخرة » بمعنى عاتشة وقال الفرزدق :

وإن الذى يسمى ليفسد زوجتى كساع إلى أسد الثرى يستميلها

وقوله « وهم فيها خالدون » احتراس من توهم الانقطاع بما تمودوا من انقطاع اللذات في الدنيا لأن جميع اللذات في الدنيا معرضة للزوال وذلك بنقصها عند النعم عليه كما قال أبو الطيب :

أشدُّ النعم عندي في سرور . تحقق منه صاحبه انتقالا

وقوله « مطهرة » هو بزة الأفراد وكان الظاهر أن يقال مطهرات كما قرئ بذلك ولكن العرب تعدل عن الجمع مع التأنث كثيرا لتقلهما لأن التأنث خلاف المألوف والجمع كذلك، فإذا اجتمعا تعادوا عن الجمع بالأفراد وهو كثير شائع في كلامهم لا يحتاج للاستشهاد.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي، أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾

قد يبدو في بادى النظر عدم التناسب بين مساق الآيات الساففة ومساق هاته الآية فبينما كانت الآية السابقة ثناء على هذا الكتاب البين، ووصف حلى المهتدين بهديه والتاكين من صراطه وبيان إعجازه والتحدى به مع ما تخلل وأعقب ذلك من المواظم والأزواج النافسة والبيانات البالغة والتمثيلات الرائعة ، إذا بالكلام قد جاء بخبر بأن الله تعالى لا يبعأ أن يضرب مثلا بشيء حقير أو غير حقير . لتحقيق بلناظر عند التأمل أن تظهر له المناسبة لهذا الاستعمال : ذلك أن الآيات السابقة اشتملت على تحدى البلغاء بأن أتوا بسورة مثل القرآن ، فلما عجزوا عن معارضة النظم سلكوا في المعارضة طريقة الطعن في المائى فلبسوا على الناس بأن في القرآن من سخيف المعنى ما ينزه عنه كلام الله ليصلوا بذلك إلى إبطال

أن يكون القرآن من عند الله بإلقاء الشك في نفوس المؤمنين وبذر الخسب في تنفير
للمشركين والمنافقين .

روى الواحدى في أسباب النزول من ابن عباس أن الله تعالى لما أنزل قوله «إن الذين
تدمون من دون الله لى يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه
منه - وقوله - مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل المنكوبت اتخذت بيتاً» قال
للمشركون أرايتم أى شىء يصنع بهذا فأُنزل الله «إن الله لا يستجى أن يضرب مثلاً ما بعوضة
فا فوقها» وروى عن الحسن وهشام أن الله لما ذكر الذباب والمنكوبت في كتابه وضرب
بها المثل ضحك اليهود وقالوا ما يشبه أن يكون هذا كلام الله فأُنزل الله «إن الله
لا يستجى» الآية .

والوجه أن نجمع بين الروایتين ونبين ما انطوتا عليه بأن المشركين كانوا يفتزعون
إلى يهود يثرب في التشاور في شأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وخاصة بمد أن هاجر
النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، فيتلقون منهم صوراً من الكيد والتشفيب فيكون
قد تظاهر الفريقان على الطعن في بلاغة ضرب المثل بالمنكوبت والذباب فلما أنزل الله تعالى
تمثيل المنافقين بالذى استوقد ناراً وكان معظمهم من اليهود هاجت أحناقهم وضاق خناقهم
فاختلفوا هذه المطامع فقال كل فريق مانسب إليه في إحدى الروایتين ونزلت الآية للرد
على الفريقين ووضح الصبح لدى عيني .

فيحتمل أن ذلك قاله علماء اليهود الذين لاحظ لهم في البلاغة ، أو قد قالوه مع علمهم
بنفون ضرب الأمثال مكابرة وتجاهلاً . وكون القائلين هم اليهود هو الموافق لكون السورة
نزلت بالمدينة ، وكان أشد الماندين فيها هم اليهود ، ولأنه الأوفق بقوله تعالى « وما يضل به
إلا الفاسقين الذين يتقصضون عهد الله » وهذه صفة اليهود ، ولأن اليهود قد شاع بينهم التشاؤم
والغلو في الحذر من مدلولات الألفاظ حتى اشتبهوا باستعمال الكلام الموجه بالشتيم والتم
كقبولهم راحنا ، قال تعالى « فبدل الذين ظلموا منهم قولاً غير الذى قيل لهم » كما ورد
تفسيره في الصحيح ولم يكن ذلك من شأن العرب . وإما أن يكون قائله المشركون من أهل
مكة مع علمهم بوقوع مثله في كلام بلغائهم كقولهم أجراً من ذبابة ، وأسمع من قرأه ،
وأطيش من فراشة ، وأصف من بعوضة . وهذا الاحتمال أدل ، على أنهم ما قالوا ما هذا

التثليل إلا مكازرة ومعاينة فإنهم لما غلبوا بالتحدى وعجزوا عن الإتيان بسورة من مثله تعلقوا في معاذيرهم بهاته السفاسف، والكابر يقول ما لا يمتد، والمهجوج المبهوت يستعوج المستقيم ويخني الواضح، وإلى هذا الثاني ينزع كلام صاحب الكشف وهو أوفق بالسياق. والسورة وإن كانت مدنية فإن المشركين لم يزالوا يلقون الشبه في صحة الرسالة ويشيرون ذلك بمد الحجرة بواسطة المنافقين . وقد دل على هذا المعنى قوله بمد « فأما الذين آمنوا فمعملون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا - إلى قوله - ويهدى به كثيرا » .

فإن قيل لم يكن الرد عقب نزول الآيات الواقع فيها التمثيل الذي أنكروه فإن البدار بالرد على من في مقاله شبهة رابجة يكون أقطع لشبهته من تأخيرها زمانا .

قلنا الوجه في تأخير نزولها أن يقع الرد بمد الإتيان بأمثال معجبة اقتضاها مقام تشبيه الهيئات، فذلك كما يمنع الكريم عدوه من عطاء فيلزمه المنوع بلز البخل ، أو يتأخر الكمي عن ساحة القتال مكيدة فيظنه ناس جبننا فيسرهما الأول في نفسه حتى يأتيه القاسد فيعطيه عطاء جزلا ، والثاني حتى يسكر كرة تكون القاضية على قرنه . فذلك لما آتى القرآن بأعظم الأمثال وأرومها ونهى قوله « مثلهم كمثل الذي استوقد » « أو كصيب » الآيات وقوله « سم بكم مى » أتى إثر ذلك بالرد عليهم فهذا يبين لك مناسبة نزول هذه الآية عقب التي قبلها وقد غفل من بيانه المفسرون .

والمراد بالمثل هنا الشبه مطلقا لا خصوص المركب من إيشة، بخلاف قوله فيما سبق « مثلهم كمثل الذي استوقد نارا » لأن المعنى « هنا ما طمنوا به في تشابه القرآن مثل قوله « لن يخلقوا ذبابا » وقوله « كمثل المنكبوت اتخذت بيتا » . وموقع (إن) هنا بين .

وأما الإتيان بالسند إليه لما دون غيره من الصفات فلا ن هذا العلم لجمع لجميع صفات الكمال فذكره أوقع في الإقناع بأن كلامه هو أعلى كلام في مراعاة ما هو حقيق بالمراعاة وفي ذلك أيضا إبطال لتمويههم بأن اشتغال القرآن على مثل هذا المثل دليل على أنه ليس من عند الله فليس من معنى الآية أن غير الله ينبغي له أن يستحي أن يضرب مثلا من هذا التثليل . ولهذا أيضا اختير أن يكون السند خصوص فعل الاستحياء زيادة في الرد عليهم لأنهم أنكروا التمثيل بهاته الأشياء لمراعاة كراهة الناس ومثل هذا ضرب من الاستحياء كما سنبينه

فهبوا على أن الخالق لا يستحي من ذلك إذ ليس مما يستحي منه، ولأن المخلوقات متساوية في الضعف بالنسبة إلى خالقها، والمتصرف فيها، وقد يكون ذكر الاستحياء هنا عاكة لتوهم أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والمنكبوت .

فإن قلت إذا كان استعمال هذه الألفاظ الدالة على معان حقيرة غير محل بالبلاغة فما بأننا نرى كثيراً من أهل النقد قد تقدوا من كلام البناء ما اشتمل على مثل هذا كقول الفرزدق:

من عزيم حجرت كليب بينها زرباً كأنهم لديه القمل

وقول أبي الطيب :

أمانكم من قبل مونسكم الجهل وجركم من خفة بكم النمل

وقول الطرماح :

ولو أن برغونا على ظهر قلة يكره على صبغى نعيم لوئت

قلت أصول الاقتاد الأدبي تقول إلى بيان ما لا يحسن أن يشتمل عليه كلام الأديب من جانب صناعة الكلام، ومن جانب صور المعاني، ومن جانب الاستحسن منها والمكروه وهذا النوع الثالث يختلف باختلاف الموائد ومدارك العقول وأصالة الأنفهام بحسب الغالب من أحوال أهل صناعة الأدب، ألا ترى أنه قد يكون اللفظ مقبولا عند قوم غير مقبول عند آخرين، ومقبولا في عصر مرفوضا في غيره، ألا ترى إلى قول النابغة يخاطب الملك النعمان:

فإنك كالليل الذى هو مُذكرى وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

فإن تشبيه الملك بالليل لو وقع في زمان المولدين لعد من الجفاء أو المعجزة، وكذلك تشبيههم بالحية في الإقدام وإهلاك العدو في قول ذى الإصبع :

عذير الحى من عدوا ن كانوا حية الأرض

وقول النابغة في رثاء الحارث النسائي :

ماذا رزقنا به من حية ذكره نضاضة بالزايا سيل أسلال

وقد زعم بعض أهل الأدب أن علياً بن الجهم مدح الخليفة المتوكل بقوله

أنت كالسب في وفائك بالمم د وكالتيس في قراع الخطوط

وأنه لما سكن بغداد وعلقت نصارة الناس بخياله قال في أول ما قاله :
 عيون المها بين الرصافة والجسر جبلن الهوى من حيث أدرى ولا أدرى^(١)
 وقد انتقد بشارٌ على كثيرٍ قوله :
 ألا إنما ليلى عصا خيزرانة إذا لمسوها بالأكف تلينُ
 فقال لو جعلها عصا مخ أو عصا زبد لما تجاوز من أن تكون عصا ، على أن بشاراً
 هو القائل :

إذا قامت لجارتها ثلثت كأن عظامها من خيزران
 وشبه بشار عبدة بالحية في قوله :
 وكأنها لما مشت أيتم تأود في كئيب

والاستحياء والحياء واحد ، فالسين والتاء فيه للمبالغة مثل استقدم واستأخر واستجاب .
 وهو اقتباس النفس من صدور فعل أو تلقيه لاستشعار أنه لا يليق أو لا يحسن في متعارف
 أمثاله ، فهو هيئة تعرض للنفس هي من قبيل الانفعال يظلم أثرها على الوجه وفي الإمساك
 عن ما من شأنه أن يفعل .

والاستحياء هنا منفي عن أن يكون وصفاً لله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل في صحة إسناده
 إلى الله ، والتعلل لذلك بأن نفي الوصف يستلزم صحة الاتصاف تملل غير مسلم .
 والضرب في قوله (أن يضرب مثلاً) مستعمل مجازاً في الوضع والجمل من قولهم ضرب
 خيمة وضرب بيتاً . قال عبدة بن الطيب :

إن التي ضربت بيتاً مهاجرة بكوفة الجند غالت ودّها غولُ
 وقول الفرزدق :

ضربت عليك المنكبوت بنسجها وقضى عليك به النكتاب المُرزلُ

أي جمل شيئاً مثلاً أي شبهها ، قال تعالى « فلا تضربوا لله الأمثال » أي لا تجعلوا له مماثلاً
 من خلقه فاتصاف مثلاً على المفعول به وجوز بعض أئمة اللغة أن يكون فعل ضرب مشتقاً

(١) انظر صفحة ٤ جزء ٣ من محاضرات الأبرار لابن عربي طبع حجر مطبعة شرأوى سنة

من الضرب بمعنى المائل فاتصاف مثلاً على الفعلية المطلقة للتوكيد لأن مثلاً مرادف مصدر فعله على هذا التقدير ، والمعنى لا يستحي أن يشبه بشيء ما . والمثل الثيل والشابة . وغلب على مماثلة هيئة بهيمة وقد تقدم عند قوله تعالى «مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً» وتقدم هناك معنى ضرب المثل بالمعنى الآخر وتفسير مثلاً للتنوع بقرينة بيانه بقوله بموضة فما فوقها .

وما إيهامية تتصل بالنكرة فتؤكد معناها من تنوع أو تفخيم أو تحقير ، نحو لأمر ما وأعطاه شيئاً ما . والأظهر أنها مزيدة لتسكون دلالتها على التأكيد أشد وقيل اسم بمعنى النكرة المبهمة .

وبموضة . بدل أو بيان من قوله مثلاً . وبالموضة واحدة البعوض وهي حشرة صغيرة طائرة ذات خرطوم دقيق تحوم على الإنسان لتمتص بخرطومها من دمه غذاء لها ، وتعرف في لغة هذيل بالحموش ، وأهل تونس يسمونه التاموس واحدته التاموسة وقد جمعت هنا مثلاً لشدة الضعف والحقارة .

وقوله ، فما فوقها عطف على بموضة ، وأصل فوق اسم للمكان المتلى على غيره فهو اسم مبهم فلذلك كان ملازماً للإضافة لأنه تتميز جهته بالاسم الذي يضاف هو إليه فهو من أسماء الجهات الملازمة للإضافة لفظاً أو تقديراً ويستعمل مجازاً في المتجاوز غيره في صفة تجاوزها ظاهراً تشبيهاً بظهور الشيء المتلى على غيره على ما هو ممتل عليه ، وفوق في مثله يستعمل في معنى التغلب والزيادة في صفة سواء كانت من المحامد أو من الذم يقال فلان خسيس وفوق الخسيس وفلان شجاع وفوق الشجاع ، وتقول أعطى فلان فوق حقه أى زائداً على حقه . وهو في هذه الآية صالح للمعنيين أى ما هو أشد من البموضة في الحقارة وما هو أكبر حجماً . ونظيره قول النبي صلى الله عليه وسلم «ما من مسلم يشاك شوكه فما فوقها إلا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة» رواه مسلم ، يحتمل أقل من الشوكة في الأذى مثل نخبة النملة كما جاء في حديث آخر ، أو ما هو أشد من الشوكة مثل الوخز بسكين وهذا من تصاريه لفظ فوق في الكلام ولذلك كان لاختياره في هذه الآية دون لفظ أقل ، ودون لفظ أقوى مثلاً موقع من بليغ الإيجاز .

والفاء عاطفة ما فوقها على بموضة أفادت تشريكهما في ضرب المثل بهما، وحقها أن تقيّد الترتيب والتعقيب ولكنها هنا لا تقيّد التعقيب وإنما استعملت في معنى التدرج في الرتب بين مفاعيل أن يضرب ولا تقيّد أن ضرب المثل يكون بالمبوضة ويعقبه ضربه بما فوقها بل المراد بيان المثل بأنه المبوضة وما يدرج في مراتب القوة زائدا عليها درجة تلي درجة فالفاء في مثل هذا مجاز مرسل علاقته بالإطلاق عن التقيّد لأن الفاء موضوعة للتعقيب الذي هو اتصال خاص، فاستعملت في مطلق الاتصال، أو هي مستمارة للتدرج لأنه شبيه بالتعقيب في التأخر في التمثل كما أن التعقيب تأخر في الحصول ومنه « رحم الله المحلقين فالمقصرين » . والمعنى أن يضرب المبوضة مثلاً فيضرب ما فوقها أى ما هو درجة أخرى أى أحقر من المبوضة مثل النذرة وأعظم منها مثل المنكيات والجار .

﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۖ ﴾

الفاء للتعقيب الذي ذكرى دون الحصول أى لتعقيب الكلام الفصل على الكلام الجمل عطف المقدّر في قوله لا يستجى لأن تقديره لا يستجى من الناس كما تقدم، ولما كان في الناس مؤمنون وكافرون وكلا الفريقين تلقى ذلك المثل واختلفت حلّم في الانتفاع به، نشأ في الكلام إجمال مقدّر اقتضى تفصيل حلّم . وإنما عطف بالفاء لأن التفصيل حاصل عقب الإجمال .

وأما حرف موضوع لتفصيل مجمل ملفوظ أو مقدّر . ولما كان الإجمال يقتضى استشراف السامع لتفصيله كان التصدى لتفصيله بمنزلة سؤال مفروض كأن التكلم يقول إن شئت تفصيله فتفصيله كيت وكيت، فذلك كانت أما متضمنة معنى الشرط ولذلك لزمها الفاء في الجمله التي بعدها لأنها كجواب شرط ، وقد تخلو عن معنى التفصيل في خصوص قول الرب أما بعد فتتمحض للشرط وذلك في التحقيق لخفاء معنى التفصيل لأنه مبني على تريب السامع كلاماً بعد كلامه الأول . وقدرها سيويه بمعنى مهما يكن من شيء، وتلقفه أهل العربية بعده وهو عندى تقدير معنى لتصحيح دخول الفاء في جوابها وفي النفس منه شيء .

لأن دعوى قصد عموم الشرط غير بيّنة ، فإذا جئنا بأداة التفصيل التضمنية معنى الشرط دل ذلك على مزيد اهتمام التكلم بذلك التفصيل فأفاد بقوة الكلام التي سماها الزمخشري تأكيداً وما هو إلا دلالة الاهتمام بالكلام ، على أن مضمونه محقق ولولا ذلك لما اهتم به وبهذا يظهر فضل قوله « فأما الذين آمنوا فليطمئنوا » إلخ على أن يقال فالذين آمنوا يطمئنون بدون أما والفاء . وجعل تفصيل الناس في هذه الآية قسمين لأن الناس بالنسبة إلى التشريع والتزويل قسمان ابتداء مؤمن وكافر ، والمقصود من ذكر المؤمنين هنا الثناء عليهم بثبات إيمانهم وتأييس الذين أرادوا إلقاء الشك عليهم فيعلمون أن قلوبهم لا مدخل فيها لذلك الشك . والمراد بالذين كفروا هنا إما خصوص الشركين كما هو مصطلح القرآن غالباً ، وإما ما يشملهم ويشمل اليهود بناء على ما سلف في سبب نزول الآية .

وإنما عبر في جانب المؤمنين يطمئنون تريضاً بأن الكافرين إنما قالوا ما قالوا عناداً ومكابرة وأنهم يطمئنون أن ذلك تمثيل أصاب الحز ، كيف وهم أهل اللسان وفسان البيان ، ولكن شأن الماندين المكابر أن يقول مالا يستقد حسداً وعناداً . وضمير (أنه) عائد إلى المثل . (والحق) ترجع معانيه إلى موافقة الشيء لما يحق أن يقع وهو هنا الموافق لإصابة الكلام وبلاغته . وفون دهمهم حال من الحق ومن ابتدائية أى وارد من الله لا كما زعم الذين كفروا أنه غالف للصواب فهو مؤذن بأنه من كلام من يقع منه الخطأ .

وأصل (ماذا) كلمة مركبة من ما الاستفهامية وذا اسم الإشارة ولذلك كان أصلها أن يسأل بها عن شيء مشار إليه كقول القائل ماذا مشيراً إلى شيء حاضر بمنزلة قوله ما هذا . غير أن العرب توسعوا فيه فاستعملوه اسم استفهام مركباً من كلمتين وذلك حيث يكون المشار إليه معبراً عنه بلفظ آخر غير الإشارة حتى تصير الإشارة إليه مع التعبير عنه بلفظ آخر مجرّداً أكيد ، نحو ماذا التواني ، أو حيث لا يكون للإشارة موقع نحو « وماذا عليهم لو آمنوا بالله » ولذلك يقول النحاة إن ذا ملناة في مثل هذا التركيب .

وقد يتوسمون فيها توسماً أقوى فيجعلون ذا اسم موصول وذلك حين يكون السئول عنه معروفاً للمخاطب بشيء من أحواله فلذلك يُعبرون عليه جملة أو نحوها هي صلة ويجعلون ذا موصولاً نحو « ماذا أنزل ربكم » وعلى هذين الاحتمالين الآخرين يصح إعرابه مبتدأً ويصح إعرابه مفعولاً مقدماً إذا وقع بعده فعل . والاستفهام هنا إنكارى أى جعل الكلام في صورة الاستفهام

كناية به عن الإنكار لأن الشيء النكر يستفهم عن حصوله فاستعمال الاستفهام في الإنكار من قبيل الكناية، ومثله لا يجاب بشيء غالبا لأنه غير مقصود به الاستسلام . وقد يلاحظ فيه معناه الأصلي فيجيب بجواب لأن الاستعمال الكنائى لا يمنع من إرادة المعنى الأصلي كقوله تعالى « غم يتساملون عن النيا العظيم » .

والإشارة بقوله « بهذا » مفيدة للتخجير بقرينة المقام كقوله « أهذا الذى يذكر آلهتكم » .

واتصّب قوله (مثلا) على التمييز من هذا لأنه مبهم فحق له التمييز وهو نظير التمييز للضمير في قوله « رَبُّهُ رَجُلًا » .

﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ 27

بيان وتفسير للجمتين المصدرتين بأما على طريقة النشر المكسوس لأن معنى هاتين الجملتين قد اشتمل عليهما معنى الجملتين السالفتين إجمالا فإن علم المؤمنين أنه الحق من ربهم هدى ، وقول الكافرين ماذا أراد الله الخ ضلال ، والأظهر أن لا يكون قوله « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » جوابا للاستفهام في قول الذين كفروا « ماذا أراد الله بهذا مثلا » لأن ذلك ليس استفهاما حقيقيا كاتقدم . ويجوز أن يحمل جوابا عن استفهامهم تخريجا للكلام على الأسلوب الحكيم بحمل استفهامهم على ظاهره فتبناها على أن اللاحق بهم أن يسألوا عن حكمة ما أراد الله بتلك الأمثال فيكون قوله « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » جوابا لهم وردا عليهم وبيانا لحال المؤمنين ، وهذا لا ينافي كون الاستفهام الذى قبله مكنى به عن الإنكار كما علفته آتتا من عدم المانع من جمع المعنيين الكنائى والأصلى . وكون كلا الفريقين من المضلل واليهدى كثيرا في نفسه ، لا ينافي نحو قوله « وقليل من عبادي الشكور » لأن قوة الشكر التى اقتضاها صيغة البالغة ، أخص في الاهتداء .

والفاسق لفظ من متولات الشريعة أصله اسم فاعل من الفسق بكسر الفاء ، وحقبة الفسق خروج الثمرة من قشرها وهو عانة أو رداءة في الثمر فهو خروج مذموم يمد من الأدواء مثل ما قال التابطة :

صِنَارُ النوى مَكْنُوزَةٌ لَيْسَ قِشْرُهَا إِذَا طَارَ قِشْرُ التمر عنها بطائر
قالوا ولم يسمع في كلامهم في غير هذا المعنى حتى نقله القرآن للخروج عن أمر الله تعالى الجازم بارتكاب المعاصي الكبائر، فوقع بمد ذلك في كلام المسلمين : قال رؤبة يصف إبلا :

فَوَاسِقًا مِنْ قَصْدِهَا جَوَازِرًا يَهْيُونَ فِي نَجْدٍ وَغَوْرٍ غَاثًا
والفسق مراتب كثيرة تبلغ بمضها إلى الكفر . وقد أطلق الفسق في الكتاب والسنة على جميعها لكن الذي يستخلص من الجمع بين الأدلة هو ما اصطلاح عليه أهل السنة من المتكلمين والفقهاء وهو أن الفسق غير الكفر وأن المعاصي وإن كثرت لا تزيل الإيعان وهو الحق، وقد لقب الله اليهود في مواضع كثيرة من القرآن بالفاسقين وأحسب أنه المراد هنا وغزاه ابن كثير لجمهور من المفسرين . وإسناد الإضلال إلى الله تعالى مراعى فيه أنه الذي مكن الضالين من الكسب والاختيار بما خلق لهم من العقول وما فصل لهم من أسباب الخير وضده . وفي اختيار إسناده إلى الله تعالى مع صحة إسناده لفعل الضال إشارة إلى أنه ضلال متمكن من قوسهم حتى صار كالجليلة فيهم فهم مأیوس من اهتدائهم كما قال تعالى «ختم الله على قلوبهم» . فإسناد الإضلال إلى الله تعالى منظور فيه إلى خلق أسبابه القريبة والبعيدة وإلا فإن الله أمر الناس كاملهم بالهدى وهي مسألة مفروغ منها في علم الكلام .

وقوله « وما يضل به إلا الفاسقين » إمامسوق لبيان أن للفسق تأثيرا في زيادة الضلال لأن الفسق يرين على القلوب ويكسب النفوس ظلمة فتساقط في الضلال المرة بعد الأخرى على التتابع ، حتى يصير لها دربة . وهذا الذي يؤذن به التعليل على الوصف المشتق إن كان المراد به هنا المعنى الاشتقاق ، فكأنه قيل هؤلاء فاسقون وما من فاسق إلا وهو ضال فا ثبت الضلال إلا بثبوت الفسق على نحو طريقة القياس الاقتراني ، وإما مسوق لبيان أن الضلال والفسق أخوان فحيثما تحقق أحدهما أنبأ بتحقيق الآخر على نحو قياس المساواة إذا أريد من الفاسقين المعنى اللقبى المشهور فلا يكون له إيزان بتعليل . وإما لبيان أن الإضلال

التكليف في إنكار الأمثال إضلال مع غباوة فلا يصدر إلا من اليهود وقد عرفوا بهذا الوصف

والقول في مذاهب علماء الإسلام في الفسق وتأثيره في الإيمان ليس هذا مقام بيانه إذ ليس هو المقصود من الآية . فإن كان حمل الفاسقين على ما يشمل المشركين واليهود الذين حللوا في ضرب المثل كان القصر في قوله « وما يضل به » الخ بالإضافة إلى المؤمنين ليحصل تمييز المراد من الضلل والمهتدى . وإن كان حمل الفاسقين على اليهود كان القصر حقيقيا ادماثيا أى يضل به كثيرا وهم الطاهنون فيه وأشدهم ضلالا هم الفاسقون، ووجه ذلك أن المشركين أبعد عن الاهتداء بالكتاب لأنهم في شركهم، وأما اليهود فهم أهل كتاب وشأنهم أن يعلموا أفانين الكتب السماوية وضرب الأمثال فإنكارهم إياها غاية الضلال فكأنه لا ضلال سواه .

وجملة الذين يفتقنون إلى آخره صفة للفاسقين لتقرير اتصافهم بالفسق لأن هاته الخلل من أكبر أنواع الفسوق بمعنى الخروج عن أمر الله تعالى . وجوز أن تكون مقطوعة مستأنفة على أن الذين مبتدأ وقوله أولئك هم الخاسرون خبر وهم مع ذلك لا تخرج من معنى توصيف الفاسقين بتلك الخلل إذ الاستثناء لما ورد إثر حكاية حال عن الفاسقين تعين في حكم البلاغة أن تكون هاته الصلة من صفاتهم وأحوالهم للزوم الاتحاد في الجامع الخيالي والإلصاق الكلام مقطعا متوقفا فليس بين الاعتبارين إلا اختلاف الإعراب وأما المعنى فواحد فذلك كان إعرابه صفة أرجح أو متعينا إذ لا داعي إلى اعتبار القطع .

ومجيء الموصول هنا للتعريف بالمراد من الفاسقين أى الفاسقين الذين عرفوا بهذه الخلل الثلاث فالأظهر أن المراد من الفاسقين اليهود وقد أطلق عليهم هذا الوصف في مواضع من القرآن وهم قد عرفوا بما دلت عليه صلة الموصول كما ستبينه هنا بل هم قد شهدت عليهم كتب أنبيائهم بأنهم تقضوا عهد الله غير مرة وهم قد اعترفوا على أنفسهم بذلك فناسب أن يجعل النقص صلة لاشتهارهم بها ، ووجه تخصيصهم بذلك أن الطعن في هذا المثل جرم إلى زيادة الطعن في الإسلام فازدادوا بذلك ضلالا على ضلالهم السابق في تنيير دينهم وفي كفرهم بعبسى ، فأما المشركون فضلالهم لا يقبل الزيادة، على أن سورة البقرة نزلت بالمدينة وأكثر الرد في الآيات المدنية متوجه إلى أهل الكتاب .

والنقض في اللغة حقيقة في فسخ وحل ما ركب ووصل ، بفعل يما كس الفعل الذي كان به التركيب ، وإنما زدت قولى بفعل الخ ليخرج القطع والحرق فيقال نقض الحبل إذا حل ما كان أبرمه ، ونقض الفزل ونقض البناء .

وقد استعمل النقض هنا مجازاً في إبطال العهد بقرينة إضافته إلى عهد الله وهي استمارة من مخترعات القرآن بنيت على ما شاع في كلام العرب في تشبيه العهد وكل ما فيه وصل بالحبل وهو تشبيه شائع في كلامهم ، ومنه قول مالك بن النبهان الأنصاري للنبي صلى الله عليه وسلم يوم بيمعة العقبة « يا رسول الله إن بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطموها فنخشى إن أعزك الله وأظهرك أن ترجع إلى قومك » (يريد اليهود التي كانت في الجاهلية بين قريش وبين الأوس والخزرج) . وكان الشائع في الكلام إطلاق لفظ القطع والصرم وما في معناها على إبطال العهد أيضا في كلامهم . قال امرؤ القيس :

* وإن كنت قد أزمعت صرى فأجلى *

وقال لبيد :

أو لم تكن تدرى نوارٍ بأننى وصالٌ عقد حبالٍ جدأها

وقال :

بل ما تدكر من نوارٍ وقد نأت وتقطعت أسباها ورماها

وقال :

فأقطع لبانة من تمرٍ وصله فلشرٌ وأصل خلة صرامها

ووجه اختيار استمارة النقض الذي هو حل طيات الحبل إلى إبطال العهد أنها تمثيل لإبطال العهد رويدا رويدا وفي أزمنة متكررة ومعالجة . والنقض أبلغ في الدلالة على الإبطال من القطع والصرم ونحوهما لأن في النقض إفساداً لمياء الحبل وزوال رجاء هودها وأما القطع فهو تجزئة .

وفي النقض رمز إلى استمارة مكنية لأن النقض من روافد الحبل فاجتمع هنا استمارة مكنية وتصريحية وهذه الأخيرة تمثيلية وقد تقرر في علم البيان أن ما يرمز به للشبه به الطروح في المكنية قد يكون مستعملاً في معنى حقيق على طريقة التخييل وذلك حيث لا يكون المشبه المذكور في صورة للمكنية رديف يمكن تضمينه برديف المشبه به للطروح ، مثل إثبات

الأطفال للنية في قولهم أظفأر النية وإثبات الخالب والتاب للكلمة في قول أبي فراس الحمداني :

فلما اشتدت الهيجاء كنّا أشدَّ غاليًا وأحدَّ نابا

وإثبات اليد للشمال في قول لبّيد :

وغداة ربحر قد كشفتُ ورقيةً إذ أصبحت يَدُ الشمالِ زمامها

وقد يكون مستعملا في معنى مجازي إذا كان للشبه في المكنية رديف يمكن تشبيهه برديف الشبه به المضمّر نحو ينقضون عهد الله ، وقد زدنا أنها تشبيهية أيضا والبلغ لا يفلت هاته الاستمارة مهما تأت له ولا يتكلف لها مهما عسرت فليس الجواز المذكور في قرينة المكنية إلا جوازاً في الجملة أى بالنظر إلى اختلاف الأحوال .

وهذا الذي هو من روادف الشبه به في صورة المكنية وغيرها قد يقطع عن الربط بالمكنية فيكون استمارة مستقلة (وذلك حيث لا تذكر معه لفظاً يراد تشبيهه بمشبه به مضمّر) نحو أن تقول فلان ينقض ما أبرم . وقد يربط بالمكنية وذلك حيث يذكر معه شيء أو يد تشبيهه بمشبه به مضمّر كما في الآية حيث ذكر النقض مع العهد . وقد يربط بصرحة وذلك حيث يذكر مع لفظ المشبه به الذي الرادف من توابعه نحو قوله « إن بيننا وبين القوم حرباً لا نؤمنهم » . ونحن قاطعون بها . وحينئذ يكون ترشيعاً للجواز وهذه الاعتبارات متداخلة لا متضادة إذ قد يصح في الموضع اعتباران منها أو جميعهما وإنما التقسيم بالنظر إلى ما ينظر إليه البليغ أول النظر .

واعلم أن رديف المشبه به في المكنية إذا اعتبر استمارة في ذاته قد يتوهم أن اعتباره ذلك ينافي كونه رديفاً للشبه به المضمّر كالنقض فإنه لا أر بد به إبطال العهد لم يكن من روادف الجبل ، لكن لما كان إيذانه بالحبل سابقاً عند سماع لفظه لسبق المعنى الحقيقي إلى ذهن السامع حتى يتأمل في القرينة كنى ذلك السبق دليلاً ورضراً على المشبه به المضمّر فإذا حصل ذلك الرضلم يضر فهم الاستمارة في ذلك اللفظ ، وأجاب عبد الحكيم بأن كونه رادفاً بد كونه استمارة بناء على أنه لما شبه به الرادف وصي به صار رادفاً إدعائياً وفيه تكلف .

وعهد الله هو ما عهد به أى ما وصى برعيه وحفاظه ، ومعنى العهد في كلام العرب كثيرة وتصرّفه مرفى . قال الزجاج « قال بعضهم ما أدري ما العهد » ومرجع معانيه إلى المماودة

والحافضة والمراجعة والافتقاد ولا أدرى أى معانيه أصل لبقيتها وغالب ظنى أنها متفرع بعضها من بعض والأقرب أن أصلها هو العهد مصدر عهده عهدا إذا تذكره وراجع إليه نفسه يقولون عهدتك كذا أى أتذكرك كذا وعهدى بك كذا، وفي حديث أمزرج ولا يسأل عما عهداى عما عهد وترك في البيت ومنه قولهم في عهد فلان أى زمانه لأنه يقال للزمان الذى فيه خير وبشر لا ينسأ الناس، وتمهد المكان أو فلانا وتمأهده إذا اقتدوه وأحدث الرجوع إليه بمدترك المهدو الوصية ومنه ولى العهد . والعهد الميمى والعهد الاتزام بشئ، يقال عهد إليه وتمهد إليه لأنها أمور لا يزال صاحبها يتذكرها ويراعيها في مواقع الاحتراز عن خفرها . وسعى الموضع الذى يتراجعه الناس بعد العهد عنه معهدا .

والعهد في الآية الذى أخذه الله على بنى آدم أن لا يبدوا غيره « ألم أعهد إليكم يا بنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان » الآية فنقضه يشمل الشرك وقد وصف الله المشركين بنقض العهد في قوله « والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه » الآية في سورة الرعد . وفسر بالعهد الذى أخذه الله على الأمم على السنة رسلهم أنهم إذا بحث بدم رسول مصدق لما معهم ليؤمن به « وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » الآيات لأن المقصود من ذلك أخذ العهد على أئمتهم . وفسر بالعهد الذى أخذه الله على أهل الكتاب ليبئنهن للناس « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس » الآية في تفاسير أخرى بعيدة . والصحيح عندى أن المراد بالعهد هو العهد الذى أخذه الله على بنى إسرائيل غير مرة من إقامة الدين وتأييد الرسل وأن لا يسفك بعضهم دماء بعض وأن يؤمنوا بالدين كله، وقد ذكرهم القرآن بيهود الله تعالى ونقضهم إياها في غير ما آية من ذلك قوله تعالى « وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم » . « ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل وبمشتا منهم اثني عشر تنبيأ » إلى قوله « فبما نقضهم ميثاقهم لعنهم » الخ وقوله « لقد أخذ قما ميثاق بنى إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا » إلى قوله « فعموا وصموا » . « وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم » إلى قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » إلى قوله « وتكفرون ببعض » . بل إن كتبهم قد صرحت بيهود الله تعالى لهم وأنحت عليهم نقضهم لها وجعلت ذلك أنذارا بما يحل بهم من المصائب كما في كتاب أرميا ومرأى أرميا وغير ذلك، بل قد صار لفظ العهد عندهم لقباً للشرية التى جاء بها موسى . ولما كان قوله « الذين

ينقضون عهد الله « الآية وصفا للفاسين وكان المراد من الفاسقين اليهود كما علمت كان ذكر العهد إيعاء إلى أن الفاسقين هنا هم، وتسجيلا على اليهود بأنهم قد حق عليهم هذا الوصف من قبل اليوم بشهادة كتبهم وعلى السنة أنبيائهم فكان لا اختيار لفظ العهد هنا وقع عظيم ينزل منزلة المفتاح الذي يوضع في حل القفل يشير للمقصود فهو العهد الذي سيأتي ذكره في قوله تعالى « وأوفوا بعهدي » . والميثاق مفعال وهو يكون للآلة كثيرا كرقاة وحرارة وغرثاء . قال الخفاجي كأنه إشباع للمفعل ، والمصدر أيضا نحو الميلاد والميعاد وهو الأظهر هنا . والضمير للعهد أى من بعد تأكيد العهد وتوثيقه . ولما كان المراد بالعهد عهدا غير معين ، بل كل ما عاهدوا عليه كان تأكيد كل ما يفرضه المخاطب بما تقدمه من اليهود وما تأخر عنه فهو على حد « ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها » فالميثاق إذن عهد آخر اعتبر مؤكدا لعهد سبقه أو لحقه .

وقوله « ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل » قيل ما أمر الله به أن يوصل هو قرابة الأرحام بمعنى وحيث ترجع أن المراد به بعض عمل اليهود فذلك إذ قاتلوا وأخرجوا كثيرا منهم من ديارهم ولم تزل التوراة توصي بني إسرائيل بحسن معاملة بعضهم لبعض . وقيل الإعراض عن قطع ما أمر الله به أن يوصل هو موالات المؤمنين . وقيل اقتران القول بالعمل . وقيل التفرقة بين الأنبياء في الإيعان ببعض والكفر ببعض . وقال البنوي يعني بما أمر الله به أن يوصل الإيعان بحمد صلى الله عليه وسلم وبجميع الرسل . وأقول تكميلا لهذا إن مراد الله تعالى مما شرع للناس منذ النشأة إلى ختم الرسالة واحد وهو إبلاغ البشر إلى الناية التي خلقوا لها وحفظ نظام عالمهم وضبط تصرفاتهم فيه على وجه لا يمتوره خلل ، وإنما اختلفت الشرائع على حسب مبلغ تهيج البشر لتلقى مراد الله تعالى ولذلك قلنا اختلفت الأصول الأساسية للشرائع الإلهية قال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين » الآية . وإنما اختلفت الشرائع في تفاريع أصولها اختلافا مراعى فيه مبلغ طاقة البشر لطفا من الله تعالى بالناس ورحمة منه بهم حتى في حملهم على مصالحهم ليكون تلقينهم لتلك أسهل ، وعلمهم به أდوم ، إلى أن جاءت الشريعة الإسلامية في وقت رافق فيه البشر مبلغ غاية الكمال العقلي وجاءهم دين تناسب أحكامه وأصوله استعدادهم الفكري وإن تخالفت الأعصار وتباعدت الأقطار فكان ديننا عاما لجميع البشر ، فلا جرم أن كانت الشرائع السابقة تمهيدا له تهيج البشر لقبول تعاليمه وتعاريفها

التي هي غاية مرهاد الله تعالى من الناس ولذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام » .
فما من شريعة سلفت إلا وهي حلقة من سلسلة جملت وصلة للمرءة الوثقى التي لا انقسام لها
وهي عروة الإسلام ففى بلتها الناس فقد قصموا ما قبلها من الخلق وبلغوا المراد، ومتى انقطعوا
فى أثناء بعض الخلق فقد قطعوا ما أراد الله وصله ، فاليهود لما زعموا أنهم لا يحل لهم العدول
عن شريعة التوراة قد قطعوا ما أمر الله به أن يوصل ففرقوا بعجمته .

والفساد فى الأرض ثمم الكلام عليه عند قوله تعالى « ألا إناهم هم المفسدون » ومن
الفساد فى الأرض عكوف قوم على دين قد اضمحل وقت العمل به وأصبح غير صالح لما أراد
الله من البشر فإن الله ما جعل شريعة من الشرائع خاصة وقابلة للنسخ إلا وقد أراد منها
إصلاح طائفة من البشر معينة فى مدة معينة فى علمه ، وما نسخ ديننا إلا لتمام وقت صلاحيته
للعمل به فالتصميم على عدم تلقى الناسخ وعلى ملازمة المنسوخ هو عمل بما لم يبق فيه صلاح
للشئ فيصير ذلك فسادا فى الأرض لأنه كمدواة المريض بدواء كل وصف له فى حالة تبدلت
من أحوال مرضه حتى آتى دين الإسلام عاما دائما لأنه صالح للكل .

وقوله « أولئك هم الخاسرون » قصر قلب لأنهم ظنوا أنفسهم راجحين بوهو استمارة
مكنية تمثيلية تقدمت فى قوله تعالى « وما ربحتم تجارتهم » . وذكر الخسران تحييل مراد منه
الاستمارة فى ذاته على نحو ما قرر فى ينقضون عهد الله فهذه الآية ظاهرة فى أنها موجهة
إلى اليهود لما علمت عند قوله « وما يضل به إلا الفاسقين » ولما علمت من كثرة إطلاق وصف
الفاسقين على اليهود ، وإن كان الذين طعنوا فى أمثال القرآن فريقين : المشركين واليهود ، كما
تقدم وكان القرآن قد وصف المشركين فى سورة الرعد وهى مكية بهذه الصفات الثلاث فى قوله
« والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون فى الأرض
أولئك هم اللعنة ولهم سوء الدار » فالمراد بهم المشركون لا عمالة فذلك كله لا ينافى كد جعل
آية سورة البقرة موجهة إلى اليهود إذ ليس يلزم المفسر حمل آى القرآن على معنى واحد
كما يوهمه صنيع كثير من المفسرين حتى كان آى القرآن عندهم قوالب تفرغ فيها معان متحدة .
واعلم أن الله قد وصف المؤمنين بضد هذه الصفات فى قوله تعالى « إنما يتذكر أولو
الألباب الذين يوفون بعهدهم ولا ينقضون الميثاق والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل »
الآية فى سورة الرعد .

واعلم أن نزول هذه الآيات ونحوها في بعض أهل الكتاب أو المشركين هو وعيد وتوبيخ للمشركين وأهل الكتاب وهو أيضا موعظة وذكرى للمؤمنين ليعلم سامعوه أن كل من شارك هؤلاء المذمومين فيا أوجب ذمهم وسبب وعيدهم هو أخذ بحظ عما ظلم من ذلك على حسب مقدار المشاركة في الموجب .

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَانًا فَأَخْيَاكُمْ ثُمَّ مِمَّنْ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُغْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ 28

ثم عنان الخطاب إلى الناس الذين خطبوا بقوله آتَا بِأَيُّهَا النَّاسِ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ، بعد أن عقب بأفانين من الجمل المترضة من قوله « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار » . وليس في قوله « كيف تكفرون بالله » تناسب مع قوله « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما » وما بعده مما حكي عن الذين كفروا في قولهم « ماذا أراد الله بهذا مثلا » حتى يكون الانتقال إلى الخطاب في قوله « تكفرون » اتفانًا فالناسبة بين موقع هاته الآية بمد ما قبلها هي مناسبة اتحاد الغرض ، بعد استيفاء ما تخلل واعتراض .

ومن يديع المناسبة وفاقئ التفن في ضروب الانتقالات في الخطابات أن كانت الملل التي قرن بها الأمر بمادة الله تعالى في قوله « بأَيُّهَا النَّاسِ اعْبُدُوا رَبَّكُم » إلخ هي الملل التي غرن بها إنكار ضد العبادة وهو الكفر به تعالى في قوله هنا « كيف تكفرون بالله » فغال فيما تقدم « الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء » الآية وقال هنا « وكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَخْيَاكُمْ ثُمَّ مِمَّنْ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء » وكان ذلك مبدأ التخلص إلى ما سبرد من بيان ابتداء إنشاء نوع الإنسان وتكوينه وأطواره .

فالخطاب في قوله « تكفرون » متعين رجوعه إلى « الناس » وهم المشركون لأن اليهود لم يكفروا بالله ولا أنكروا الإحياء الثاني .

« كيف » اسم لا يعرف اشتقاقه يدل على حالة خاصة وهي التي يقال لها الكيفية نسبة إلى

كيف ويتضمن معنى السؤال في أكثر موارد استعماله فلذلك على الحالة كان في عداد الأسماء لأنه أفاد معنى في نفسه إلا أن للمنى الاسمى الذى دل عليه لما كان معنى مبهما شابه معنى الحرف فلما أشربوه معنى الاستفهام قوى شبهه بالحروف لكنه لا يخرج من خصائص الأسماء فلذلك لا بد له من محل إعراب ، وأكثر استعماله اسم استفهام فيجرب إعراب الحال . ويستفهم بكيف من الحال العامة . والاستفهام هنا مستعمل في التعجب والإنكار بقرينة قوله « وكنتم أمواتا » إلخ أى أن كفركم مع تلك الحالة شأنه أن يكون متفيا لا تركن إليه النفس الرشيدة لوجود ما يصرف عنه وهو الأحوال المذكورة بمذ فكان من شأنه أن يُنكر فالإنكار متولد من معنى الاستفهام ولذلك فاستعماله فيهما من إرادة لازم اللفظه وكأن المنكر يريد أن يقطع معذرة المخاطب فيظهر له أنه يتطلب منه الجواب بما يظهر السبب فيبطل الإنكار والتعجب حتى إذا لم يبد ذلك كان حقيقا باللوم والوعيد .

والكفر بضم الكاف مصدر سماعي لكفر الثلاثي القاصر وأصله جحد النعم عليه نعمة المنعم اشتق من مادة الكفر بفتح الكاف وهو الحجب والتغطية لأن جاحد النعمة قد أخفى الاعتراف بها كما أن شاكرها أعلنها . وضده الشكر ولذلك صيغ له مصدر على وزن الشكر وقالوا أيضا كفران على وزن سُكران ، ثم أطلق الكفر في القرآن على الإشراف بالله في السادة بناء على أنه أشد صور كفر النعمة إذ الذى يترك عبادة من أنعم عليه في وقت من الأوقات قد كفر نعمته في تلك الساعة إذ توجه بالشكر لنعم المنعم وترك المنعم حين عزمه على التوجه بالشكر ولأن عزيم نفسه على مداومة ذلك استمرار في عقد القلب على كفر النعمة وإن لم يتفطن لذلك ، فكان أكثر إطلاق الكفر بصيغة المصدر في القرآن على الإشراف بالله ولم يرد الكفر بصيغة المصدر في القرآن لنعم معنى الإشراف بالله . وقل ورود فعل الكفر أو وصف الكافر في القرآن لجحد رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك حيث تكون قرينة على إرادة ذلك كقوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا للمشركين » وقوله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » يريد اليهود . وأما إطلاقه في السنة وفي كلام أئمة المسلمين فهو الاعتقاد الذى يخرج معتقده عن الإسلام وما يدل على ذلك الاعتقاد من قول أو فعل دلالة لا تحتل غير ذلك .

وقد ورد إطلاق الكفر في كلام الرسول عليه السلام وكلام بعض السلف على

ارتكاب جريمة عظيمة في الإسلام إطلاقاً على وجه التخليط بالتشبيه المفيد لتشنيع ارتكاب ما هو من الأفعال المباحة عند أهل الكفر ولكن بعض فرق المسلمين يتشبثون بظاهر ذلك الإطلاق فيقضون بالكفر على مرتكب الكبائر ولا يلتفتون إلى ما يمارض ذلك في اطلاعات كلام الله ورسوله. وفرق المسلمين يختلفون في أن ارتكاب بعض الأعمال المنهي عنها يدخل في ماهية الكفر وفي أن إثبات بعض الصفات لله تعالى أو نفي بعض الصفات عنه تعالى داخل في ماهية الكفر على مذاهب شتى ومذهب أهل الحق من السلف والخلف أنه لا يكفر أحد من المسلمين بذنب أو ذنوب من الكبائر فقد ارتكبت الذنوب الكبائر في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء فلم ياملوا المجرمين معاملة المرتدين عن الدين، والقول بتكفير العصاة، خطر على الدين لأنه يؤول إلى انحلال جامعة الإسلام ويهون على المذهب الانسلاخ من الإسلام منشداً «أنا الفريق فما خوف من البطل». ولا يكفر أحد بإثبات صفة لله لا تنافي كماله ولا نفي صفة عنه. ليس في تنفيها نقصان لجلاله فإن كثيراً من الفرق تقوا صفات ما قصدوا بنفيها إلا إجلالاً لله تعالى وربها أفرطوا في ذلك كما نفي المعتزلة صفات الماني وجواز رؤية الله تعالى، وكثير من الفرق أثبتوا صفات ما قصدوا من إثباتها إلا احترام ظواهر كلامه تعالى كما أثبت بعض السلف اليد والإصبع مع جزمهم بأن الله لا يشبه الحوادث.

والإيمان ذكر معناه عند قوله تعالى «الذين يؤمنون بالغيب».

وقوله «وكنتم أمواتاً فأحياكم» جملة حالية وهي تخلص إلى بيان ما دلت عليه كيف بطريق الإجمال وبيان أولى الدلائل على وجوده وقدرته وهي ما يشعر به كل أحد من أنه وجد بعدمعدوم. ولقد دل قوله تعالى «وكنتم أمواتاً فأحياكم» أن هذا الإيجاد على حال بدعي وهو أن الإنسان كان مركب أشياء موصوفاً بالموت أي لا حياة فيه إذ كان قد أخذ من العناصر المتفرقة في الهواء والأرض فجمعت في الغذاء وهو موجود ثان ميت ثم استخلصت منه الأمزجة من الدم وغيره وهي ميتة، ثم استخلص منه النطقتان للذكر والأنثى، ثم أمتزج فصار علقة ثم مضغة كل هذه أطوار أولية لوجود الإنسان وهي موجودات ميتة ثم بثت فيه الحياة بنفخ الروح فأخذ في الحياة إلى وقت الوضع فما بعده، وكان من حقهم أن يكتفوا به دليلاً على انقراذه تعالى بالإلهية. وإطلاق الأموات هنا مجاز شائع بناء على

أن الموت هو عدم اتصاف الجسم بالحياة سواء كان متمصفاً بها من قبل كما هو الإطلاق المشهور في العرف أم لم يكن متمصفاً بها إذا كان من شأنه أن يتصف بها فعلى هذا يقال للحيوان في أول تكوينه نقطة وعلة ومضنة ميت لأنه من شأنه أن يتصف بالحياة فيكون إطلاق الأموات في هذه الآية عليهم حين كانوا غير متمصفين بالحياة إطلاقاً شاملاً والمقصود به التهديد لقوله فأحياهم ثم التمهيد والتقريب لقوله ثم يميتكم ثم يحييكم وقال كثير من أئمة اللغة الموت انهدام الحياة بحد وجودها وهو مختار الزغشرى والسكاكي وهو الظاهر وعليه فإطلاق الأموات عليهم في الحالة السابقة على حلول الحياة استعارة . واتفق الجميع على أنه إطلاق شائع في القرآن فإن لم يكن حقيقة فهو مجاز مشهور قد ساوى الحقيقة وزال الاختلاف .

والحياة ضد الموت وهي في نظر الشرع تقف الروح في الجسم، وقد تسر تعريف الحياة أو تعريف دواها على الفلاسفة للتقدمين والمتأخرين تعريفاً حقيقياً بالحد، وأوضح تعاريفها بالرسم أنها قوة ينشأ عنها الحس والحركة وأنها مشروطة باعتدال المزاج والأعضاء الرئيسية التي بها تدوم الدورة الدموية، والمراد بالمزاج التركيب الخاص المناسب مناسبة تليق بنوع ما من المركبات العنصرية وذلك التركيب يحصل من تعادل قوى وأجزاء بحسب ما اقتضته حالة الشيء المركب مع انبثاق الروح الحيواني، فباعتدال ذلك التركيب يكون النوع معتدلاً ولكل صنف من ذلك النوع مزاج يخصه بزيادة تركيب، ولكل شخص من الصنف مزاج يخصه ويتكون ذلك المزاج على النظام الخاص تنبعث الحياة في ذى المزاج في إبان تفنخ الروح فيه وهي المبر عنها بالروح النفساني. وقد أشار إلى هذا التكوين حديث الترمذى عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح » فأشبه إلى حالات التكوين التي بها صار المزاج مزاجاً مناسباً حتى انبثقت فيه الحياة، ثم بدوام انتظام ذلك المزاج تدوم الحياة وباختلاله تزول الحياة، وذلك الاختلال هو المبر عنه بالفساد، ومن أعظم الاختلال فيه اختلال الروح الحيواني وهو الدم إذا اختلت دورته فمرض له فساد، وبمرض حالة توقف عمل المزاج وتعطل آثاره يصير الحي شبيهاً باليت كحالة الممى عليه وحالة المضو المفلوج، فإذا انقطع

عمل الزاج فذلك الموت . فالمرتبة عدم الحياة ملكة وكلها موجود مخلوق قال تعالى « الذي خلق الموت والحياة » في سورة الملك .

وليس المقصود من قوله « وكنتم أمواتاً فأحياكم » الامتنان بل هو استدلال محض ذكر شيئاً يمدد الناس نعمة وشيئاً لا يمدونه نعمة وهو الموتان فلا يشكل وقوع قوله « أمواتاً » وقوله « ثم يميتكم » في سياق الآية .

وأما قوله « ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » فذلك تفريع عن الاستدلال وليس هو بدليل إذ المشركون ينكرون الحياة الآخرة فهو ادماج وتعليم وليس باستدلال ، أو يكون ما قام من الدلائل على أن هناك حياة ثانية قد قام مقام العلم بها وإن لم يحصل العلم فإن كل من علم وجود الخالق العدل الحكيم ورأى الناس لا يجرؤون على مقتضى أوامره ونواهيه فيرى الفساد في الأرض في نعمة والصلاح في عناء علم أن عدل الله وحكمته ما كان ليُضَيِّعَ عمل عامل وأن هناك حياة أحكم وأعدل من هذه الحياة تكون أحوال الناس فيها على قدر استحقاقهم وسبحو حقائقهم .

وقوله « ثم إليه ترجعون » أي يكون رجوعكم إليه ، شبه الحضور للحساب بـرجوع السائر إلى منزله باعتبار أن الله خلق الخلق فكأنهم صدورا من حضرته فإذا أحيام بعد الموت فكأنهم أرجعهم إليه وهذا إثبات للحشر والجزاء .

وتقديم التعلق على عامله مفيد القصر وهو قصر حقيقى سيق للبخاطبين لإفادتهم ذلك إذ كانوا منكبين ذلك وفيه تأييس لهم من تقع أصنامهم إياهم إذ كان المشركون يحاجون المسلمين بأنه إن كان بهت وحشر فسيجدون الآلهة ينصرونهم .

صَرَّجُونِ يَضُمُ التاء وفتح الجيم في قراءة الجمهور ، وقراءه يعقوب بفتح التاء وكسر الجيم والقراءة الأولى على اعتبار أن الله أرجمهم وإن كانوا كارهين لأنهم أنكروا البعث والقراءة الثانية باعتبار وقوع الرجوع منهم بقطع النظر عن الاختيار أو الجبر .

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾

هذا إما استدلال ثان على شناعة كفرهم بالله تعالى وعلى أنه مما يقضى منه العجب فإن دلائل ربوبية الله ووحدانيته ظاهرة في خلق الإنسان وفي خلق جميع ما في الأرض فهو ارتقاء في الاستدلال بكثرة مخلوقات ، وفصل الجملة السابقة يجوز أن يكون لمراعاة كمال الاتصال بين الجملتين لأن هذه كالنتيجة للدليل الأول لأن في خلق الأرض وجميع ما فيها وفي كون ذلك لمنفعة البشر إكالا لإيجادهم المشار إليه بقوله « وكنتم أمواتا فأحياكم » لأن فائدة الإيجاد لا تكمل إلا بإمداد الموجود بما فيه سلامته من آلام الحاجة إلى مقومات وجوده . ويجوز أن يكون ترك العطف لدفع أن يوم العطف أن الدليل هو مجموع الأمرين فترك العطف يعلم أن الدليل الأول مستقل بنفسه وفي الأول بُد وفي الثاني مخالفة الأصل لأن أصل الفصل أن لا يكون قطعا على أنه توهم لا يضير . وإما أن يكون قوله « هو الذي خلق » امتثانا عليهم بالنعم لتسجيل أن إشراكهم كفران بالنعمة أدمج فيه الاستدلال على أنه خالق لما في الأرض من حيوان ونبات ومعادن استدلالا بما هو نعمة مشاهدة كما أشار إليه قوله « لكم » فيكون الفصل بين الجملتين كما قرر آتيا ، ولم يلتفت إلى ما في هذه الجملة من منافية للجملة الأولى بالامتثان لأن ما أدمج فيها من الاستدلال رجح اعتبار الفصل .

والخلق تقدم تفسيره عند قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم » . والأرض اسم للعالم الكروي المشتمل على البر والبحر . الذي يمر به الإنسان والحيوان والنبات والمعادن وهي المواليد الثلاثة وهذه الأرض هي موجود كأن هو ظرف لما فيه من أصناف المخلوقات وحيث إن العبرة كائنه مشاهدة الموجودات من المواليد الثلاثة ، علق الخلق هنا بما في الأرض مما يحتويه ظرفها من ظاهره وباطنه ولم يعلق بذات الأرض لنفلة جل الناس عن الاعتبار ببديع خلقها إلا أن خالق المظروف جدير بمخلق الظرف إذ الظرف إما يقصد لأجل المظروف فلو كان الظرف من غير صنع خالق المظروف لزم إما تأخر الظرف عن مظروفه وفي ذلك إتلاف للمظروف والمشاهدة تنفي ذلك ، وإما تقدم الظرف وذلك عبث . فاستفادة أنه خلق الأرض مأخوذة بطريق التحوى فمن البعيد أن يجوز صاحب الكشف أن يراد بالأرض الجهة السفلية كما يراد بالسماء الجهة العلوية ، وبعد من

وجهين أحدهما أن الأرض لم تطلق قط على غير الكرة الأرضية إلا مجازا كما في قول شاعر أنشد صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام ولم ينسبه هو ولا شارحوه :

الناس أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سما

بخلاف السماء فقد أطلقت على كل ما علا فأطل، والفرق بينهما أن الأرض شيء مشاهد والسماء لا يتمثل إلا بكونه شيئا مرتفعا. الثاني على تسليم القياس فإن السماء لم تطلق على الجهة العليا حتى يصح إطلاق الأرض على الجهة السفلى بل إنما تطلق السماء على شيء عال لا على نفس الجهة .

وجملة « هو الذي خلق لكم » صيغة قصر وهو قصر حقيقي سيق للمخاطبين من المشركين الذين لا شك عندهم في أن الله خالق ما في الأرض ولكنهم نزّلوا منزلة الجاهل بذلك فسيق لهم الخبر المحصور لأنهم في كفرهم وانصرافهم عن شكره والفر في دعوته وعبادته كحال من يجهل أن الله خالق جميع الموجودات ، ونظير هذا قوله « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له « فإن المشركين ما كانوا يثبتون لأصنامهم قدرة على الخلق وإنما جعلوها شفعاء ووسائط وعبودها وأعرضوا عن عبادة الله حق عبادته ونسوا الخلق الملتصق بهم وبما حولهم من الأحياء والمقصود من الكلام فيما أراه موافقا للبلاغة التذكير بأن الله هو خالق الأرض وما عليها وما في داخلها وأن ذلك كله خلقه بقدر اتفانها بها وبما فيها في مختلف الأزمان والأحوال فأوجز الكلام لمجازا بديما بإقحام قوله « لكم » فأغنى عن جملة كلمة فالكلام مسوق مساق لإظهار عظيم القدرة وإظهار عظيم المنّة على البشر وإظهار عظيم منزلة الإنسان عند الله تعالى . وكل أولئك يقتضي اقتلاع الكفر من نفوسهم .

وفي هذه الآية فائدتان :

الأولى أن لام التعميل دلت على أن خلق ما في الأرض كان لأجل الناس وفي هذا تعليل للخلق وبيان لثمرته وفائدته فتثار عنه مسألة تعليل أفعال الله تعالى وتعليلها بالأغراض . والمسألة تختلف فيها بين المتكلمين اختلافا يشبه أن يكون لفظيا فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار وعلى وفق علمه وأن جميعها مشتمل على حكم ومصالح وأن تلك الحكم هي ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة عن حصول الفعل فعلى لأجل

حصولها عند الفعل تضرعات ، هذا كله لا خلاف فيه . وإنما الخلاف في أنها توصف بكونها أغراضاً وعللاً ثابتة أم لا^(١) فثبت ذلك جماعة استدلالاً بما ورد من نحو قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » . ومنع من ذلك أصحاب الأشعرى فيما عزاها إليهم الفخر في التفسير مستدلين بأن الذي يفعل لفرض يلزم أن يكون مستفيداً من غرضه ذلك ضرورة أن وجود ذلك الفرض أولى بالقياس إليه من عدمه ، فيكون مستفيداً من تلك الأولوية ويلزم من كون ذلك الفرض سبباً في فعله أن يكون ، هو ناقصاً في فاعليته محتاجاً إلى حصول السبب وقد أوجب بأن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل وأما إذا كانت راجعة للشيء كالإحسان فلا ، فردّه الفخر بأنه إذا كان الإحسان أرجح من غيره وأولى ثمرت الاستفادة . وهذا الرد باطل لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبداً بل إنما تستلزم تعلق الإرادة ، وإنما تلزم الاستفادة لو ادعينا التمين والوجوب .

والحاصل أن الدليل الذي استدلوا به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين أولاً قولهم إنه لو كان الفعل لفرض يلزم أن يكون الفاعل مستكلاً به وهذا سفسطة شبه فيها الفرض النافع للفاعل بالفرض بمعنى الدامى إلى الفعل والراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توفى كماله عليه . الثانية قولهم إذا كان الفعل لفرض كان الفرض سبباً يقتضى عجز الفاعل وهذا شبه فيه السبب الذى هو بمعنى الباعث بالسبب الذى يلزم من جبره الوجود ومن عدمه عدم وكلاهما يطلق عليه سبب .

ومن المجائب أنهم يسمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو من الثمرة والحكمة ويعنون أن تكون تلك الحكم عللاً وأغراضاً مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضاً لأنها تكون داعياً للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل وإرادته . ولم أدر أى حرج نظروا إليه حين منموا تحليل أفعال الله تعالى وأغراضها .

ويرجح هندی أن هاته المسألة انتضاهها طرد الأصول في المناظرة فإن الأشاعرة لما

(١) اعلم أن الأمر القرب على الفعل إذا نظر إليه من حيث إنه ثمرة سمي فائدة ، وإذا نظر إليه من حيث إنه يجعل عند نهاية الفعل سمي غاية (لأن الغاية هي مبلغ سبق خيل الحيلة) فإذا كان مع ذلك داعياً الفاعل إلى الفعل سمي بذلك الاعتبار غرضاً وسمى باعتبار حصوله عند نهاية الفعل علّة غائية (لأن الفرض هو حذف الرماية فهو كالتناية في السبق) .

أنكروا وجوب فعل الصالح والأصلح أورد عليهم المترلة أو قدروا هم في أنفسهم أن يُورد عليهم أن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لنرض وحكمة ولا تكون الأغراض إلا للصالح فالتموا أن أفعال الله تعالى لا تنط بالآغراض ولا يبر عنها بالعلل وينبىء عن هذا أنهم لما ذكروا هذه المسألة ذكروا في أدلتهم الإحسان للنير ورعى المصلحة . وهناك سبب آخر لفرض المسألة وهو التزهد عن وصف أفعال الله تعالى بما يوم المنفعة له أو لنيره وكلاهما باطل لأنه لا يفتتح بأفعاله ولأن النير قد لا يكون فعل الله بالنسبة إليه منعمة .

هذا وقد نقل أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات من جمهور الفقهاء والتكلمين أن أحكام الله تعالى مطعة بالمصالح ودرء المفاسد وقد جمع الأقوال الشيخ ابن عرفة في تفسيره فقال « هذا هو تلميل أفعال الله تعالى وفيه خلاف وأما أحكامه فمطلة » .

الفائدة الثانية أخذوا من قوله تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » أن أصل استعمال الأشياء فيما يراد له من أنواع الاستعمال هو الإباحة حتى يدل دليل على عدمها لأنه جمل ما فى الأرض مخلوقاً لأجلنا وامتن بذلك علينا وبذلك قال الإمام الرازى والبيضاوى وصاحب الكشف ونسب إلى المترلة وجماعة من الشافعية والخنفية منهم الكرخى ونسب إلى الشافعى . وذهب المالكية وجمهور الخنفية والمترلة في نقل ابن عرفة إلى أن الأصل في الأشياء الوقف ولم يروا الآية دليلاً قال ابن العربى في أحكامه « إنما ذكر الله تعالى هذه الآية في معرض الدلالة والتنبيه على طريق العلم والقدرة وتصريف المخلوقات بمتقضى التقدير والإتيان بالعلم الخ » .

والحق أن الآية مجملة قصد منها التنبيه على قدرة الخالق بخلق ما فى الأرض وأنه خلق لأجلنا إلا أن خلقه لأجلنا لا يستلزم إباحة استعماله في كل ما يقصد منه بل خلق لنا في الجملة ، على أن الامتنان يصدق إذا كان لكل من الناس بعض مما فى العالم بمعنى أن الآية ذكرت أن المجموع للمجموع لا لكل واحد لكل واحد كما أشار إليه البيضاوى لا سيما وقد خاطب الله بها قوما كافرين منكراً عليهم كفرهم فكيف يملكون إباحة أو منما ، وإنما محل الموعظة هو ما خلقه الله من الأشياء التى لم يزل الناس يفتنمون بها من وجوه متعددة . وذهب جماعة إلى أن أصل الأشياء المحظور ونقل عن بعض أهل الحديث وبعض المترلة فلمترلة الأقوال الثلاثة كما قال القرطبي . قال الحوى في شرح كتاب الأشياء لان نجيم نقلا عن الإمام الرازى وإنما تظهر ثمرة المسألة في

حكم الأشياء أيام الفترة قبل النبوة أى فيا ارتكبه الناس من تناول الشهوات ومحوها ولذلك كان الأصح أن الأمر موقوف وأنه لا وصف للأشياء يترتب من أجله عليها الثواب والعقاب .
وعندى أن هذا لا يحتاج الطاء إلى فرضه لأن أهل الفترة لا شرع لهم وليس لأفعالهم أحكام إلا فى وجوب التوحيد عند قوم . وأما بعد ورود الشرع فقد أغنى الشرع عن ذلك فإن وجد فعل لم يدل عليه دليل من نص أو قياس أو استدلال صحيح فالصحيح أن أصل المضار التحريم والنافع الحل وهذا الذى اختاره الإمام فى الحصول فتصير للمسألة ثمرة باعتبار هذا النوع من الحوادث فى الإسلام .

﴿ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾

انتقال من الاستدلال بخلق الأرض وما فيها وهو مما علمه ضرورى للناس، إلى الاستدلال بخلق ما هو أعظم من خلق الأرض وهو أيضا قد يُفعل عن النظر فى الاستدلال به على وجود الله ، وذلك خلق السموات ، ويشبه أن يكون هذا الانتقال استطراداً لإكمال تنبيه الناس إلى عظم القدرة .

وَعَطَفَتْ (ثُمَّ) جملة استوى على جملة خلق لكم . ولدلالة (ثُمَّ) على الترتيب والمهلة فى عطف المفرد على المفرد كانت فى عطف الجملة على الجملة للمهلة فى الترتيب وهى مهلة تخيلية فى الأصل تشير إلى أن المعطوف بـ ثُمَّ أعرق فى المعنى الذى تتضمنه الجملة المعطوف عليها حتى كأنَّ العفل يتمهل فى الوصول إليه بعد الكلام الأول فينتبه السامع لذلك كي لا يفعل عنه بما ممع من الكلام السابق، وشاع هذا الإستعمال حتى صار كالحقيقة ، ويسمى ذلك بالترتيب الرتبى ويترتب الإخبار (بكسر الهمزة) كقوله تعالى « فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فَكُ رقية - إلى أن قال - ثُمَّ كان من الذين آمنوا » فإن قوله رُقِيَّةٌ خبرٌ مبتدأ محذوف ولما كان ذكر هاته الأمور التى يمز إيفائها حقها مما يُفعل السامع عن أمر آخر عظيم بُنِه عليه بالمطف بـ ثُمَّ للإشارة إلى أنه أكد وأهم، ومنه قول طرفة بن العبد يصف راحلته :
جَنُوحٌ دِقَاقٌ عَنَدَلٌ ثُمَّ أَفْرِعَتْ لَهَا كَتِفَاهَا فى مُعَالَى مُصَعَّدٍ (١)

(١) جنوح بمعنى تميل فى سيرها للبين واليسار لشدة قوتها . والدقاق - بكسر الدال - الندفقة السير بمعنى السريعة . والعنذل : عطيفة الرأس . وأفريت بمعنى أعليت كفافها . فى معالى أى فى جسم . معالى أى عال مصعد .

فإنه لما ذكر من محاسنها جملة نبه على وصف آخر أهم في صفات عنقها وهو طول قائمتها.
قال المروزقي في شرح الحاشية في شرح قول جعفر بن عُليّة الحارثي^(١) :

لَا يَكْشِفُ الْقَمَاءُ إِلَّا ابْنُ حُرَّةٍ يَرَى عَمَرَاتِ الْمَوْتِ ثُمَّ يَزُورُهَا

« إن ثم وإن كان في عطفه المفرد على المفرد يدل على التراخي فإنه في عطفه الجملة على الجملة ليس كذلك وذكر قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا بهاء » . وإفادة التراخي الرتبة هو المعتبر في عطف ثم للجمل سواء وافقت الترتيب الوجودي مع ذلك أو كان معطوفا متقدما في الوجود وقد جاء في الكلام النصيب ما يدل على معنى البعدي مراداً منه البعدي في الرتبة وإن كان عكس الترتيب الوجودي فتكون البعدي مجازية مبنية على تشبيه البؤن المنوى بالبعد السكاني أو الزماني ومنه قوله تعالى « هَمَّازٌ مَشَاءٌ بَنَمِيمٍ مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٌ عُتُلٌ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ » فإن كونه مُتَلًا وزنياً سبق في الوجود من كونه هَمَّازًا مَشَاءً بنميم لأنهما صفتان ذاتيتان بخلاف هَازٍ مَشَاءٍ بنميم ، وكذلك قوله تعالى « فَإِنْ أَقْبَلَ هُوَ مَوَلَاءُ وَجَبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ » . فإذا تحضنت ثم للتراخي الرتبة حملت عليه وإن احتملته مع التراخي الزماني فظاهر قول المروزقي « فإنه في عطف الجملة ليس كذلك » . إنه لا يحتمل حينئذ التراخي الزماني . ولكن يظهر جواز الاحتمالين وذلك حيث يكون المعطوف بها متأخرا في الحصول على ما قبلها وهو مع ذلك أهم كما في بيت جعفر بن عُليّة . قلت وهو إما مجاز مرسل أو كناية، فإن أطلقت (ثم) وأريد منها لازم التراخي وهو البعد التظيمي كما أريد التظيم من اسم الإشارة الموضوع للبعيد ، والملاقة وإن كانت بعيدة إلا أنها لشهرتها في كلامهم واستعمالهم ومع القرائن لم يكن هذا الاستعمال مردودا .

واعلم أني تبنت هذا الاستعمال في مواضع فرأيت أكثر ما يرد فيها إذا كانت الجمل إخبارا عن مخبر عنه واحد بخلاف ما إذا اختلف المخبر عنه فإن (ثم) تضمنان للمهلة الزمنية كقوله تعالى « وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ - إِلَى قَوْلِهِ - ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءُ تَقْتُلُونَ

(١) يحتمل أنه أراد بشرات الموت مواقع القتال وملاحة التي لا يطعم الداخل فيها بالسلمة فيكون قوله ثم يزورها لهجة الحقيقة ، ويحتمل أن يريد بالبعثات الكمي من تخنج الجراح وحلول سكرات الموت فيكون قوله ثم يزورها للترتيب الرتبة .

أنتسكم « أى بعد أن أخذنا الميثاق بأزمان صرتم تمتلون أنفسكم ونحو قولك : مرت كتيبة الأنصار ثم مرت كتيبة المهاجرين .

فأما هذه الآية فإنه إذا كانت السماوات متأخرا خلقها عن خلق الأرض فثم للتراخي الربى لا محالة مع التراخي الزمنى وإن كان خلق السماوات سابقا فثم للترتيب الربى لا غير . والظاهر هو الثانى . وقد جرى اختلاف بين علماء السلف فى مقتضى الأخبار الواردة فى خلق السماوات والأرض فقال الجمهور منهم بمجاهد والحسن ونسب إلى ابن عباس إن خلق الأرض متقدم على خلق السماء لقوله تعالى هنا « ثم استوى إلى السماء » وقوله فى سورة حم السجدة « قل أنتسكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين - إلى أن قال - ثم استوى إلى السماء وهى دخان » . وقال قتادة والسدى ومقاتل إن خلق السماء متقدم واحتجوا بقوله تعالى « بناها رَفَعَ سَمَكُهَا فُسَوَّاهَا - إلى قوله - والأرضَ بَعدَ ذلك دَحَاهَا » . وقد أجيب بأن الأرض خلقت أولا ثم خلقت السماء ثم دُحيت الأرض فالتأخر عن خلق السماء هو دُحو الأرض ، على ما ذهب إليه علماء طبقات الأرض من أن الأرض كانت فى غاية الحرارة ثم أخذت تبرد حتى جمدت وتكونت منها قشرة جامدة ثم تشققت وتفجرت وهبطت منها أقسام وهلت أقسام بالضغط إلا أن علماء طبقات الأرض بقدرهم لحصول ذلك أزمنة متناهية الطول وقدرته الله سالحة لإحداث ما يحصل به ذلك التقلب فى أمد قليل بمقارنة حوادث تجعل انقلاب المخلوقات عما هى عليه .

وأرجح القولين هو أن السماء خلقت قبل الأرض لأن لفظ « بعد ذلك » أظهر فى إفادة التأخر من قوله « ثم استوى إلى السماء » ولأن أنظار علماء الهيئة ترى أن الأرض كرهة انفصلت عن الشمس كتيبة الكواكب السيارة من النظام الشمسى وظاهر سفر التكوين يقتضى أن خلق السماوات متقدم على الأرض . وأحسب أن سلوك القرآن فى هذه الآيات أسلوب الإجمال فى هذا النرض لقطع الخصومة بين أصحاب النظريتين .

والسواء إن أريد بها الجو المحيط بالكرة الأرضية فهو تابع لها متأخر عن خلقها . وإن أريد بها الكواكب الملوية وذلك هو المناسب لقوله « فسواهن سبع سماوات » فالكواكب أعظم من الأرض فتكون أسبق خلقا وقد يكون كل من الاحتمالين ملاحظا فى مواضع من القرآن غير الملاحظ فيها الاحتمال الآخر .

والاستواء أصله الاستقامة وعدم الاوجاج يقال صراط مستو ، واستوى فلان وفلان واستوى الشيء مطاوع سواء ، ويطلق مجازاً على القصد إلى الشيء بمنزلة سرعة كانه يسير إليه مستوياً لا يلوى على شيء فيمضى إلى فلكون (إلى) قرينة المجاز وهو تخيل ، فمضى استواء الله تعالى إلى السماء تعلق إرادته بالتنجيز بإيجادها تعلقاً يشبه الاستواء في التهيء للعمل العظيم المتقن . ووزن استوى افتعل لأن السين فيه حرف أصلي وهو افتعال مجازي وفيه إشارة إلى أنه لما ابتداء خلق المخلوقات خلق السماوات ومن فيها ليكون توطئة لخلق الأرض ثم خلق الإنسان وهو الذي سميت القصة لأجله .

وسواهن أى خلقهن في استقامة ، واستقامة المخلوق هي انتظامه على وجه لا خلل فيه ولا عظم . وبين استوى وسواهن الجناس المحرف .

والسما مشقة من السمو وهو الملو واسم السماء يطلق على الواحد وعلى الجنس من العوالم العليا التي هي فوق العالم الأرضي والمراد به هنا الجنس بقرينة قوله فسواهن سبع سموات إذ جعلها سبعا ، والضمير في قوله فسواهن عائد إلى السماء باعتبار إرادة الجنس لأنه في معنى الجمع وجوز صاحب الكشاف أن يكون المراد من السماء هنا جهة الملو وهو وإن صح - لكنه لا داعي إليه كقوله التفرأني .

وقد عد الله تعالى في هذه الآية وغيرها السماوات سبعا وهو أعلم بها وبالمراد منها إلا أن الظاهر الذي دل عليه القواعد العلمية أن المراد من السماوات الأجرام الملوية العظيمة وهي الكواكب السيارة المنتظمة مع الأرض في النظام الشمسي ويدل لذلك أمور : أحدها أن السماوات ذكرت في غالب مواضع القرآن مع ذكر الأرض وذكر خلقها هنا مع ذكر خلق الأرض فدل على أنها عوالم كالعالم الأرضي وهذا ثابت للسيارات . ثانياً أنها ذكرت مع الأرض من حيث إنها أدلة على بديع صنع الله تعالى فتناسب أن يكون تفسيرها تلك الأجرام المشاهدة للناس المروفة للأمم الدال نظام سيرها وباهر نورها على عظمة خالقها . ثالثاً أنها وصفت بالسبع وقد كان علماء الهيئة يرفون السيارات السبع من عهد الكلدان وتماثل علماء الهيئة من ذلك العهد إلى العهد الذي نزل فيه القرآن فما اختلفوا في أنها سبع . رابعاً أن هاته السيارات هي الكواكب المنضبط سيرها بنظام مرتبط مع نظام سير الشمس والأرض ، ولذلك يعبر عنها علماء الهيئة المتأخرون بالنظام الشمسي فتناسب أن تكون هي

التي قرن خلقها بخلق الأرض . وبمضمهم يفسر السماوات بالأفلاك وهو تفسير لا يصح لأن الأفلاك هي الطرق التي تسلكها الكواكب السيارة في الفضاء ^(١) ، وهي خطوط فرضية لا ذوات لها في الخارج .

هذا وقد ذكر الله تعالى السماوات سبعا هنا وفي غير آية وقد ذكر العرش والكرسي بما يدل على أنهما محيطان بالسماوات وجعل السماوات كلها في مقابلة الأرض وذلك يؤيد ماذهب إليه علماء الهيئة من عد الكواكب السيارة تسعة وهذه أسماؤها على الترتيب في بعدها من الأرض : نبتون . أورانوس . زحل . المشتري . المريخ . الشمس . الزهرة . عطارد . بلكان . والأرض في اصطلاحهم كوكب سيار وفي اصطلاح القرآن لم تتمسما لأنها التي منها تنظر الكواكب وعُد عوضا عنها القمر وهو من توابع الأرض فعدّه معها عوضا عن عد الأرض تقريبا لأفهام السامعين . وأما الثواب فهي عند علماء الهيئة شمس سابجة في شاسع الأبعاد عن الأرض وفي ذلك شكوك . ولعل الله لم يجعلها سماوات ذات نظام كنظام السيارات السبع فلم يدها في السماوات أو أن الله إنما عد لنا السماوات التي هي مرتبطة بنظام أرضنا . وقوله « وهو بكل شيء عليم » نتيجة لما ذكره من دلائل القدرة التي لا تصدر إلا من عليم فلذلك قال للتكلمون إن القدرة يجري تملقها على وفق الإرادة . والإرادة على وفق العلم . وفيه ترميز بالإنكار على كفرهم والتمجيب منه فإن العليم بكل شيء يقيح الكفر به . وهذه الآية دليل على عموم العلم وقد قال بذلك جميع المليين كما نقله المحقق السلوكي في الرسالة الخاقانية وأنكر الفلاسفة علمه بالجزئيات وزعموا أن تملق العلم بالجزئيات لا يليق بالعلم الإلهي وهو توم لا داعي إليه .

(١) إن علماء الهيئة يقسمون الأجرام العلوية أقساما : الأول الشمس وهي شمس عالمنا وهذا شمس أخرى يبر عنها بالثواب وهي لبعدها الفاسع عنا لم يقبس ضبط سيرها ويبر عن كل شمس بأنه الجرم المركزي لأنه تبعه سيارات تدور حوله . الثاني السيارات وهي الكواكب التي تدور حول الشمس وتستمد نورها من نور الشمس وهي : نبتون . أورانوس . زحل . للمشتري . المريخ . الأرض . الزهرة . عطارد . الثالث : نجيمات وهي سيارات سنيرة واقعة بين فلكي المريخ والمشتري . الرابعة : الأقار وهي توابع للسيارات تدور حول واحد من السيارات وهي وأخذ تابع للأرض وأربعة للمشتري وثمانية لزحل وأربعة لأورانوس وواحد لنبتون . ويبر عن هذا المبعوع بالنظام الشمسي لأن جميع حركاته مرتبطة بحركة الشمس .

وقرأ الجمهور هاء « وهو » بالضم على الأصل وقرأها قاتلون وأبو عمرو والكسائي وأبو جعفر بالسكون للتخفيف عند دخول حرف العطف عليه ، والسكون أكثر من الضم في كلامهم وذلك مع الواو والفاء والامر الابتداء ، ووجهه أن الحروف التي هي على حذف واحد إذا دخلت على الكلمة تنزلت منزلة الجزء منها فصارت الكلمة ثقيلة بدخول ذلك الحرف فيها تخففت بالسكون كما فعلوا ذلك في حركة لام الأمر مع الواو والفاء ، ومما يدل على أن أفصح لغات العرب إسكان الهاء من (هو) إذا دخل عليه حرف أنك تجده في الشعر فلا يترن البيت إلا بقراءة الهاء ساكنة ولا تكاد تجد غير ذلك بحيث لا يمكن دعوى أنه ضرورة .

فهرس الاسم الأول من الجزء الأول

5 التمهيد
10 المقدمة الأولى في التفسير والتأويل وكون التفسير علما
18 المقدمة الثانية في استمداد علم التفسير
28 المقدمة الثالثة في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأى ونحوه
38 المقدمة الرابعة فيما يحق أن يكون غرض المفسر
46 المقدمة الخامسة في أسباب النزول
51 المقدمة السادسة في القراءات
64 المقدمة السابعة في قصص القرآن
70 المقدمة الثامنة في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها واسماها
93 المقدمة التاسعة في أن المعاني التي تحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها
101 المقدمة العاشرة في إعجاز القرآن

سورة الفاتحة

131 سورة الفاتحة
152 الحمد لله
166 رب العالمين
169 الرحمن الرحيم
173 ملك يوم الدين
177 إياك نعبد وإياك نستعين
187 اهتنا الصراط المستقيم
192 صراط الذين أنعمت عليهم
195 غير المغضوب عليهم ولا الضالين

سورة البقرة

201	سورة البقرة
206	السم
219	ذلك الكتاب
222	لأرب فيه هدى للمتقين
228	الذين يؤمنون بالغيب
231	ويقيمون الصلاة
234	ومما رزقناهم ينفقون
237	والذين يؤمنون بما أنزل إليك - إلى - هم يوقنون
241	أولئك على هدى من ربهم
246	وأولئك هم المفلحون
247	إن الذين كفروا سواء عليهم آفرتهم أم لم تنرهم
251	لأؤمنون
254	ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم - إلى - غشاوة
258	ولهم عذاب عظيم
259	ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
274	يخادعون الله والذين آمنوا - إلى - وما يشعرون
278	في قلوبهم مرض فزادهم مرضا - إلى - يكذبون
283	وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون
285	ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
286	وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس - إلى - السفهاء
288	ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون
289	وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا - إلى - مستهزون
293	الله يستهزئ بهم
295	ويمدهم في طغيانهم يعمهون
297	أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى

- 299 فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين
- 302 مثلهم كمثل الذي استوقد نارا
- 307 فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم
- 310 وتركهم في ظلمات لا يبصرون
- 313 صم بكم عمي فهم لا يرجعون
- 314 أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق
- 319 يجعلون أصابعهم في آذانهم - إلى - على كل شيء قدير
- 323 يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم - إلى - تتقون
- 331 الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء - إلى - رزقا لكم
- 334 فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون
- 335 وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا - إلى - إن كنتم صادقين
- 342 فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار - إلى - أعدت للكافرين
- 350 وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات - إلى - من تحتها الأنهار
- 356 كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا - إلى - هم فيها خالدون
- 357 إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها
- 363 فأما الذين آمنوا فيعملون - إلى - بهذا مثلا
- 365 يفضل به كثيرا ويهدي به كثيرا - إلى - هم الخاسرون
- 373 كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم - إلى - إليه ترجعون
- 378 هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا
- 382 ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم

الحزب الأول
الكتاب الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمُصَدِّقًا لِمَا بَعَثْنَا مِنْهُ مِنَ الرُّسُلِ

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾

عطفت الواو قصة خلق أول البشر على قصة خلق السماوات والأرض انتقلا بهم في الاستدلال على أن الله واحد وهي بطلان شركهم وتخلصا من ذكر خلق السماوات والأرض إلى خلق النوع الذي هو سلطان الأرض والتصرف في أحوالها ، ليجمع بين تعدد الأدلة وبين مختلف حوادث تكوين العوالم وأصلها ليعلم المسلمون ما علّمه أهل الكتاب من العلم الذي كانوا يباهون به العرب وهو ما في سفر التكوين من التوراة .

واعلم أن موقع الدليل بخلق آدم على الوجدانية هو أن خلق أصل النوع أمر مدرك بالضرورة لأن كل إنسان إذا لفتّ ذهنه إلى وجوده علم أنه وجود مسبق بوجود أصل له بما يشاهد من نشأة الأبناء عن الآباء فيؤمن أن لهذا النوع أصلا أول ينتهي إليه نشوؤه ، وإذ قد كانت العبرة بخلق ما في الأرض جسيما أدّيجت فيها منه وهي قوله « لكم » المتضمنة أن خلق ما في الأرض لأجلهم تهيأت أقسامهم لسباع قصة إيجاد منشأ الناس الذين خلقت الأرض لأجلهم ليحاط بما في ذلك من دلائل القدرة مع عظيم المنّة وهي منه الخلق التي نشأت عنها فضائل جمّة ومنّة التفضيل ومنّة خلافة الله في الأرض فكان خلق أصلنا هو أبدع مظاهر إحيائنا الذي هو الأصل في خلق ما في الأرض لنا ، فكانت المناسبة في الانتقال إلى التذكير به واضحة مع حسن التخلص إلى ذكر خبره المجيب ، فإيراد الواو المطف هنا لأجل إظهار استقلال هذه القصة في حد ذاتها في عظم شأنها .

و (إذ) من أسماء الزمان المهمة تدل على زمان نسبة ما ضية وقعت فيه نسبة أخرى ماضية قارنتها ، ف (إذ) تحتاج إلى جملتين جملة أصلية وهي الدالة على الظروف وتلك هي التي تكون مع جميع الظروف ، وجملة تبين الظروف ما هو ، لأن (إذ) لما كانت مهمة احتاجت لما يبين زمانها عن بقية الأزمنة ، فلذلك لُزمت إضافتها إلى الجمل أبداً ، والأكثر في الكلام أن تكون إذ في محل ظرف لزمان الفعل فتكون في محل نصب على المفعول فيه ، وقد تخرج (إذ) عن النصب على الظرفية إلى المفعولية كأسماء الزمان التصرفية على ما ذهب إليه صاحب الكشاف وهو مختار ابن هشام خلافاً لظاهر كلام الجمهور ، فهي تصير ظرفاً مبهماً متصرفاً ، وقد يضاف إليها اسم زمان نحو يومئذ وساعتئذ فتجر بإضافة صورية ليكون ذكرها وسيلة إلى حذف الجملة المضافة هي إليها ، وذلك أن (إذ) ملازمة للإضافة فإذا حذفت جملتها هُلم السامع أن هنالك حذفاً ، فإذا أرادوا أن يحذفوا جملة مع اسم زمان غير (إذ) خافوا. أن لا يهتدى السامع لشيء محذوف حتى يتطلب دليلاً فجعلوا إذ قرينة على إضافة وحذفوا الجملة لينبهوا السامع فيطلب دليل المحذوف .

وهي في هذه الآية يجوز أن تكون ظرفاً وكذلك أمرها الجمهور وجمولها متعلقة بقوله « قالوا » وهو بفضى إلى أن يكون المقصود من القصة قول الملائكة وذلك بعيد لأن المقصود من العبرة هو خطاب الله لهم وهو مبدأ العبرة وما تضمنته من تشریف آدم وتعليمه بعد الامتنان بإيجاد أصل نوع الناس الذي هو مناط العبرة من قوله « كيف تكفرون » الآيات ، ولأنه لا يتأتى في نظيرها وهو قوله الآتي « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » إذ وجود فاء التعميق يمنع من جعل الظرف متملقاً بمدخولها ، ولأن الأظهر أن قوله « قالوا » حكاية للفراجة والمحاوره على طريقة أمثاله كما سنحقيقه . فالذي ينساق إليه أسلوب النظم فيه أن يكون العطف على جملة « خلق لكم في الأرض جميعاً » أى خلق لكم ما في الأرض وقال للملائكة إني خالق أصل الإنسان لما قدمناه من أن ذكر خلق ما في الأرض وكونه لأجلنا يعي السامع لترب ذكر شأننا بعد ذكر شأن ما خلق لأجلنا من مماء وأرض ، وتكون إذ على هذا مزينة للتأكيد قاله أبو عبيدة معمر بن النخعي وأنشد قول الأسود بن يافر :

فإذ ذلك لامهاة لذكره والدمر يُقْب صالِحاً بفساد

(هكذا رواه فإذا على أن يكون في البيت زحاف الطي ، وفي رواية فإذا فلا زحاف ، والماء بهاء من الحسن ولا يشكل عليه أن شأن الزيادة أن تكون في الحروف لأن إذا وإذا ونحوهما عوملت معاملة الحروف) ، أو أن يكون مطفف القصة على القصة ويؤيده أنها تبدأ بها القصص المجيبة الدالة على قدرة الله تعالى ، ألا ترى أنها ذكرت أيضا في قوله تعالى « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ولم تذكر فيها بينهما وتكون (إذ) اسم زمان مفعولا به بتقدير اذكر ، ونظيره كثير في القرآن ، والمقصود من تمليق الذكر والقصة بالزمان إنما هو ما حصل في ذلك الزمان من الأحوال . وتخصيص اسم الزمان دون اسم المكان لأن الناس تمارفوا إسناد الحوادث التاريخية والقصص إلى أزمان وقومها .

وكلام الله تعالى للملائكة أطلق على ما يفهمون منه إرادته وهو المعبر عنه بالكلام النفسي فيحتمل أنه كلام مسموع فإطلاق القول عليه حقيقة وإسناده إلى الله « لأنه خلق ذلك القول بدون وسيلة متعادية » ويحتمل أنه دال آخر على الإرادة ، فإطلاق القول عليه مجاز لأنه دلالة للعقل والجواز فيه أقوى من الجواز الذي في نحو قول النبي صل الله عليه وسلم « اشتكت النار إلى ربها » وقوله تعالى « فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » وقول أبي النجم « إذ قالت الأبطال للبطن الحق » ، ولا طائل في البحث عن تمين أحد الاحتمالين .

والملائكة جمع ملك وأصل صيغة الجمع ملائكة والتاء لتأكيد الجمع لما في التاء من الإيذان بمعنى الجماعة ، والظاهر أن تأنيث ملائكة سرى إلى لغة العرب من كلام التنصيرين منهم إذ كانوا يعتقدون أن الأملاك بنات الله واعتقده العرب أيضا قال تعالى « ويعلمون للهابنات سبحانه » فلامك جمع ملائكة كشمائيل وشمال ، ومما يدل عليه أيضا قول بعض شعراء عبد القيس أو غيره .

وَلَسْتُ لِإِنْسِي وَلَكِنْ لِمَلَأَكِ تَزَلَّ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يُصَوَّبُ (١)

تم قالوا ملك تخفيفا . وقد اختلفوا في اشتقاقه فقال أبو عبيدة هو مفعول من لأك بمعنى

(١) قال أبو عبيدة البيت لشاعر جاهل من عبد القيس يمدح بعض الملوك كما في الصحاح ، وقيل للمدحohan ، وقال ابن السرياني : البيت لأبي وجزة يمدح عبد الله بن الزبير . قلت ذكر ابن السرياني في شرح أبيات صلاح المنطق القولين ولم يقتصر على ما نسب إليه شارح القاموس ، وأئندد الكسائي لمصلحة بن عبيدة يمدح الحارث بن جثة بن أبي شمر .

أرسل ومنه قولهم في الأمر بتبليغ رسالة الكنى إليه أى كن رسولاً إليه وأصل الكنى الإكنى وإن لم يعرف له فعل . وإنما اشتق اسم الملك من الإرسال لأن الملائكة رسل الله إما بتبليغ أو تكوين كما في الحديث ثم يرسل إليه (أى للجنين في بطن أمه) الملك فينفخ فيه الروح ، فعلى هذا القول هو مصدر ميمي بمعنى اسم المفعول ، وقال الكسائى هو مقلوب ووزنه الآن معقل وأصله مألك من الألوك والألوكهوى الرسالة ويقال مألك ومألكة (يفتح اللام وضهما) فقلبوا فيه قلباً مكانياً فقالوا مألك فهو صفة مشبهة . وقال ابن كيسان هو مشتق من الملك (بفتح اليم وسكون اللام) والملك بمعنى القوة قال تعالى «عليها ملائكة غلاظ شداد» والهمزة مزبدة فوزنه فمأل يسكون العين وفتح الهمزة كشمال ، ورد بأن دعوى زيادة حرف بلا فائدة دعوى بعيدة ، ورد مذهب الكسائى بأن القلب خلاف الأصل ، فرجح مذهب أبى حبيدة ، وقتل القرطبي عن النضر بن شميل أنه قال لا اشتقاق للملك عند الغرب يريد أنهم قرَّبوه من اللغة العبرانية ويؤيده أن التوراة سمت الملك مَلَكَ بالتخفيف، وليس وجود كلمة مقاربة اللفظ والمعنى في لَتَيْنِ بدال على أنها منقولة من إحداها إلى الأخرى إلا بأدلة أخرى .

والملائكة مخلوقات نورانية سماوية مجبولة على الخير قادرة على التشكل في خرق المادة لأن النور قابل للتشكل في كيفيات ولأن أجزاءه لا تتراحم ونورها لا شمع له فلذلك لا تضيء إذا اتصلت بالعالم الأرضي وإنما تتشكل إذا أراد الله أن يظهر بعضهم لبعض رسله وأنبيائه على وجه خرق المادة . وقد جعل الله تعالى لها قوة التوجه إلى الأشياء التي يريد الله تكوينها فتتولى اتديير لها ولهذه التوجهات المللكية حيثيات ومراتب كثيرة تنمذد الإحاطة بها وهى مضادة لتوجهات الشياطين ، فالخواطر الخيرية من توجهات الملائكة وعلاقتها بالنفوس البشرية وبمكسها خواطر الشر .

والخليفة في الأصل الذى يخلف غيره أو يكون بدلا عنه في عمل يعمله ، فهو فمىل بمعنى فاعل والقاء فيه للبالغة في الوصف كالعلامة . والمراد من الخليفة هنا إما المعنى المجازى وهو الذى يتولى عملا يريد المستخلف مثل الوكيل والوصى أى جاعل في الأرض مدبرا يعمل ما يريده في الأرض فهو استمارة أو مجاز مرسل وليس بحقيقة لأن الله تعالى لم يكن حالا في الأرض ولا عاملا فيها العمل الذى أودعه في الإنسان وهو السلطنة على موجودات الأرض،

ولأن الله تعالى لم يترك عملاً كان يعمله فوكله إلى الإنسان بل التدبير الأظهر لم يزل لله تعالى فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي استطاع بما أودع الله في خلقه أن يتصرف في مخلوقات الأرض بوجوده عظيمة لا تنتهي خلاف غيره من الحيوان ، وإما أن يراد من الخليفة معناه الحقيقي إذا صح أن الأرض كانت معمورة من قبل بطائفة من المخلوقات يسمون الخلق والذين بماء مهملة مكسورة ونون في الأول ، وبموحدة مكسورة ونون في الثاني . وقيل اسمهم الطم والرم بفتح أولهما ، وأحسبه من المزاعم ، وأن وضع هذين الاسمين من باب قول الناس (هيان بن بيان) إشارة إلى غير موجود أو غير معروف . ولعل هذا أنجز لأهل القصص من خرافات الفرس أو اليونان فإن الفرس زعموا أنه كان قبل الإنسان في الأرض جنس اسمه الطم والرم وكان اليونان يعتقدون أن الأرض كانت معمورة بمخلوقات تدعى (التيتان) وأن (زفس) و (هو المشتري) كبير الأرباب في اعتقادهم جلاهم من الأرض لتسادم . وكل هذا ينطويه سياق الآية فإن تمقيب ذكر خلق الأرض ثم السماوات بذكر إرادته تعالى جعل الخليفة دليل على أن جعل الخليفة كان أول الأحوال على الأرض بعد خلقها فالخليفة هنا الذي يختلف صاحب الشيء في التصرف في مملوكاته ولا يلزم أن يكون المخلوق مستقراً في المكان من قبل ، فالخليفة آدم وخلفيته قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تمير الأرض بالإلهام أو بالوحي وتلقين ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضي ، وبما يشمله هذا التصرف تصرف آدم بسن النظام لأهله وأهاليهم على حسب وفرة معدوم واتساع تصرفاتهم . فكانت الآية من هذا الوجه إيماء إلى حاجة البشر إلى إقامة خليفة لتنفيذ الفصل بين الناس في منازلهم إذ لا يستقيم نظام يجمع البشر بدون ذلك ، وقد بعث الله الرسل وبين الشرائع فربما اجتمعت الرسالة والخلافة وربما انفصلتا بحسب ما أراد الله من شرائعه إلى أن جاء الإسلام فجمع الرسالة والخلافة لأن دين الإسلام غاية مراد الله تعالى من الشرائع وهو الشريعة الخاتمة ولأن امتزاج الدين والملة هو أكل مظاهر الخططين قال تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله » ولهذا أجمع أصحاب رسول الله بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على إقامة الخليفة لحفظ نظام الأمة وتنفيذ الشريعة ولم ينازع في ذلك أحد من الخاصة ولا من العامة إلا الذين ارتدوا على أديارهم من بعد ما تبين لهم الهدى ، من جهة الأعرباب ودعاة الفتنة فالناظرة مع أمثالهم سدى .

والخليفة شروط عمل يانها كتب الفقه والكلام، وستجىء مناسبتها فى آيات آتية .
والظاهر أن خطابه تعالى هذا للملائكة كان عند إتمام خلق آدم عند نفخ الروح فيه
أو قبل النفخ والأول أظهر ، فيكون المراد بالمختبر من جملة خليفة هو ذلك المخلوق كما يقول
الذى كعب كتابا بمحضرة جليس إني مرسل كتابا إلى فلان فإن السامع يعلم أن المراد أن
ذلك الذى هو بصدد كتابته كتاب لفلان ، ويجوز أن يكون خطابهم بذلك قبل خلق
آدم ، وعلى الوجه كلها يكون اسم الفاعل فى قوله « جاعل » للزمن المستقبل لأن وصف
الخليفة لم يكن ثابتا لآدم ساعتئذ .

وقول الله هذا موجه إلى الملائكة على وجه الإخبار ليسوقهم إلى معرفة فضل الجنس
الإنسانى على وجه يزيل ما علم الله أنه فى نفوسهم من سوء الظن بهذا الجنس ، وليكون
كلاستشارة لهم تكريماً لهم فيكون تمليا فى قالب تكريم مثل إلقاء العلم فائدة للتعليم
فى صورة سؤال وجواب وليس استشارة فى الأمور ، ولتنبيه الملائكة على ما دق وخفى
من حكمة خلق آدم كذا ذكر المفسرون .

وعندى أن هاته الاستشارة جملة لتكون حقيقة مقارنة فى الوجود لخلق أول البشر
حتى تكون ناموساً أثربته نفوس ذريته لأن مقارنة شيء من الأحوال والمآل لتكوين
شيء ما ، تؤثر تآلفاً بين ذلك الكائن وبين المقارن . ولعل هذا الاقتران يقوم فى المآل
التي لا توجد إلا تبعا لتواتر مقام أمر التكوين فى التواتر فكما أن أمره إذا أراد شيئا
أى إنشاء ذات أن يقول له كُن فيكون ، كذلك أمره إذا أراد اقتران معنى بذات أو جنس
أن يقدر حصول مبدأ ذلك المعنى عند تكوين أصل ذلك الجنس أو عند تكوين الذات ،
ألا ترى أنه تعالى لما أراد أن يكون قبول العلم من خصائص الإنسان علم آدم الأسماء
عند ما خلقه .

وهذا هو وجه مشروعية تسمية الله تعالى عند الشروع فى الأفعال ليكون اقتران
ابتدائها بلفظ اسمه تعالى مقيضا للبركة على جميع أجزاء ذلك الفعل ، ولهذا أيضا طلبت منا
الشريعة تجزئ كل الحالات وأفضل الأوقات للشروع فى فضائل الأعمال ومهمات الطالب
وتقدم هذا فى الكلام على البسمة ، وسندكر ما يتعلق بالشورى عند قوله تعالى « وشاورم
فى الأمر » فى سورة آل عمران .

وأسندت حكاية هذا القول إلى الله سبحانه بمنوان الرب لأنه قول مني عن تدير
عظيم في جمل الخليفة في الأرض ، ففي ذلك الجمل نعمة تدير مشوب بلطف وصلاح
وذلك من معاني الربوبية كما تقدم في قوله « الحمد لله رب العالمين » ، ولما كانت هذه النعمة
شاملة لجميع النوع أضيف وصف الرب إلى ضمير أشرف أفراد النوع وهو النبي محمد صلى الله
عليه وسلم مع تكريره بشرف حضور مخاطبة .

﴿ قَالُوا أَتَجْمَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾

هذا جواب الملائكة عن قول الله لهم « إني جاعل في الأرض خليفة » فالتقدير فقالوا على
وزان قوله « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » وفصل الجواب بالفاء ولم يعطف بالفاء أو
الواو جريا به على طريقة متبعة في القرآن في حكاية المحاورات وهي طريقة عربية قال زهير .

قيل لهم ألا اركبوا الأنا قالوا جميعا كلهم آلافا

أى فاركبوا ولم يقل فقالوا . وقال رؤية بن العجاج .

قالت بنات الم يأسلى وإن كان فقيرا مدمما قالت وإن

وإنما حذفوا العاطف في أمثاله كراهية تكرير العاطف بتكرير أفعال القول فإن المحاورة تقتضى
الإعادة في الغالب فطردوا الباب فحذفوا العاطف في الجميع وهو كثير في التزليل ورماعطفوا ذلك
بالفاء لنسكتة تقتضى مخالفة الاستعمال وإن كان العطف بالفاء هو الظاهر والأصل . وهذا مما
لم أسبق إلى كشفه من أساليب الاستعمال العربى ، ومما عطف بالفاء قوله تعالى « فقال يا قوم
لعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون فقال الملائكة في سورة المؤمنين وقد يعطف بالواو
أيضا كما في قوله « فأرسلنا فيهم رسولا منهم أن اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون » وقال
الملائكة من قوله « إلخ في سورة المؤمنون وذلك إذا لم يكن المقصود حكاية التحاور بل قصد الإخبار
عن أقوال جرت أو كانت الأقوال المحكية مما جرى في أوقات متفرقة أو أمكنة
متفرقة . ويظهر ذلك لك في قوله تعالى « قالوا اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه - إلى قوله -
وقال فرعون ذروني أقتل موسى » ثم قال تعالى « وقال موسى إني عذت بربى وربكم » - ثم
قال - « وقال رجل مؤمن من آل فرعون » الآية في سورة غافر ، وليس قوله ، قالوا أتجمل
جوابا لإذ هاملا فيها لما قدمناه آنفاً من أنه يفضى إلى أن يكون قولهم « أتجمل فيها »
هو المقصود من القصة وأن تصير جملة إذ تامة له إذ الظرف تابع للظروف .

والاستفهام المحكى عن كلام الملائكة عمول على حقيقته مضمن معنى التعجب والاستبعاد من أن تتلقى الحكمة بذلك فدلالة الاستفهام على ذلك هنا بطريق الكناية مع تطلب ما يزيل إنكارهم واستبعادهم فلذلك تمين بقاء الاستفهام على حقيقته خلافاً لمن توهم الاستفهام هنا مجرد التعجب ، والذي أقدم الملائكة على هذا السؤال أنهم علموا أن الله لما أخبرهم أراد منهم إظهار علمهم تجاه هذا الخبر لأنهم مقطوعون على الصدق والزاهة من كل مؤاربة فلما نشأ ذلك في قلوبهم أفصح عنه دلالة تدل عليه يعلمها الله تعالى من أحوالهم لا سيما إذا كان من تمام الاستشارة أن يبدى المستشار ما يراه نصيحاً وفي الحديث «المستشار مؤتمن وهو بالغيار ما لم يتكلم» يعنى إذا تكلم فعليه أداء أمانة النصيحة .

وعبر بالموصول وصلته للإيماء إلى وجه بناء الكلام وهو الاستفهام والتعجب لأن من كان من شأنه الفساد والسفك لا يصلح للتعمير لأنه إذا عمر نقص ما عمره . وعُطف سفك السماء على الإفساد للاهتمام به . وتكرير ضمير الأرض للاهتمام بها والتذكير بشأن عمرائها وحفظ نظامها ليكون ذلك أدخل في التعجب من استخلاف آدم وفي صرف إرادة الله تعالى عن ذلك إن كان في الاستشارة آثار .

والإفساد تقدم في قوله تعالى «الآلهم هم المفسدون» .

والسفك الإرافة وقد غلب في كلامهم تعديته إلى السماء وأما إرافة غير الدم فهي سفح بالحاء . وفي الجوى بالصلة جملة فعلية دلالة على توقع أن يتكرر الإفساد والسفك من هذا المخلوق وإنما ظنوا هذا الظن بهذا المخلوق من جهة ما استشعروه من صفات هذا المخلوق المستخلف بإدراكهم التوراتى لهيئة تكوينه الحسدية والعقلية والنطقية إما بوصف الله لهم هذا الخليقة أو برؤيتهم صورة تركيبه قبل نفخ الروح فيه وبعبء ، والأظهر أنهم رأوه بمد نفخ الروح فيه فعملوا أنه تركيب يستطيع صاحبه أن يخرج من الجبلية إلى الاكتساب وعن الامتثال إلى العصيان فإن العقل يشتمل على شاهدة وغاضبة وعاقلة ومن مجموعها ومجموع بعضها تحصل تركيب من التفكير نافعة وضارة ، ثم إن القدرة التي في الجوارح تستطيع تنفيذ كل ما يخطر للعقل وقواه أن يفعله ثم إن النطق يستطيع إظهار خلاف الواقع وترويج الباطل ، فيكون من أحوال ذلك فساد كبير ومن أحواله أيضاً صلاح عظيم وإن طيبة استخدام ذى القوة لقواه قاضية بأنه سيأتى بكل ما تصلح له هذه القوى خيراً وشرها فيحصل فعل مختلط من

صالح وسعي ، ومجرد مشاهدة الملائكة لهذا المخلوق المجيب المراد جعله خليفة في الأرض كاف في إياحتهم بإحتمال عليه من عجائب الصفات على نحو ما سيظهر منها في الخارج لأن مداركهم غاية في السمو لسلامتها من كدورات المادة ، وإذا كان أفراد البشر يتفاوتون في الشعور بالخفيات ، وفي توجه نورانية النفوس إلى المعلومات ، وفي التوسم والتفوس في الذوات بمقدار تفاوتهم في صفات النفس جبلية واكتسابية ولدنية التي أعلاها النبوة ، فاعظك بالنفوس الملوكية البحتة .

وفي هذا ما يفتيك عما تكلف له بعض المفسرين من وجه اطلاع الملائكة على صفات الإنسان قبل بدوها منه من توقيف وإطلاع على ما في اللوح أي علم الله ، أو قياس على أمة تقدمت وانقرضت ، أو قياس على الوحوش المفترسة إذ كانت قد وجدت على الأرض قبل خلق آدم كما في سفر التكوين من التوراة . وبه أيضاً نعلم أن حكم الملائكة هذا على ما يتوقع هذا الخلق من البشر لم يلاحظ فيه واحددون آخر ، لأنه حكم عليهم قبل صدور الأفعال منهم وإعناوهم حكم بما يصلحون له بالقوة ، فلا يدل ذلك على أن حكمهم هذا على بني آدم دون آدم حيث لم يفسد ، لأن في هذا القول غفلة عما ذكرناه من البيان .

وأورث التعبير بالفعل المضارع في قوله من يفسد ويسفك لأن المضارع يدل على التجدد والحدوث دون الدوام أي من يحصل منه الفساد تارة وسفك الدماء تارة لأن الفساد والسفك ليسا بمستمرين من البشر .

وقوله « أجمع فيها من يفسد فيها » دليل على أنهم علموا أن مراد الله من خلق الأرض هو صلاحها وانتظام أمرها وإلا لما كان للاستفهام المشوب بالتمعجب موقع وهم علموا مراد الله ذلك من تلقيهم عنه سبحانه أو من مقتضى حقيقة الخلافة أو من قرائن أحوال الاعتناء بخلق الأرض وما عليها على نظم تقتضى إرادة بقائها إلى أمد ، وقد دلت آيات كثيرة على أن إصلاح العالم بمقتضى الشارع قال تعالى « فهل عسى أن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله » - وقال « وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » .

ولا يرد هنا أن هذا القول غيبية وهم منزّهون عنها لأن ذلك العالم ليس عالم تكليف ولأنه لا غيبية في مشورة ونحوها كالخطبة والتجريح لتوقف الصلحة على ذكر ما في السنتار

في شأنه من النقائص ، ورجحان تلك المصلحة على مفسدة ذكر أحدٍ بما يكره ، ولأن الموصوف بذلك غير معين إذ الحكم على النوع ، فاتفق جميع ما يترتب على النبية من المناسد في وائمة الحال فلذلك لم يحجم عنها اللاتسكة .

﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾

الواو متمنية للحالية إذ لا موقع للعطف هنا وإن كان ما بعد الواو من مقولهم ومحكميا عنهم لكن الواو من المحكي وليست من الحكاية لأن قولهم ونحن نسبح بحمدك يحتمل معنيين أحدهما أن يكون النرض منه تفويض الأمر إلى الله تعالى وآتهام عليهم فيما أشاروا به كما يفعل المستشار مع من يعلم أنه أسد منه رأياً وأرجح عقلاً فيشير ثم يفوض كما قال أهل مشورة بليقيس إذ قالت « أفترؤني في أمري ما كنت قاطمة أمراً حتى تشهدون قالوا نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد (أي الرأي أن نحاربه ونصدده عما يريد من قوله وأتووني مسلمين) والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين » ، وكما يفعل التلميذ مع الأستاذ في بحثه معه ثم يصرح بأنه مبلغ علمه ، وأن القول الفصل للأستاذ ، أو هو إعلان بالترزية للخالق أن ينبغي عليه ما بدا لهم من مانع استخلاف آدم ، وبراءة من شائبة الاعتراض ، والله تعالى وإن كان يعلم براءتهم من ذلك إلا أن كلامهم جرى على طريقة التعبير عما في الضمير من غير قصد إعلام الغير ، أو لأن في نفس هذا التصريح تبركا وعبادة ، أو إعلان لأهل الملأ الأعلى بذلك .

فإذا كان كذلك كان العطف غير جائز لأن الجملة المحكية بالقول إذا عطفت عليها جملة أخرى من القول فالشأن أن لا يقصد العطف على تقدير عامل القول إلا إذا كان القولان في وقتين كما في قوله تعالى « وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » على أحد الوجوه في عطف جملة نعم الوكيل عند من لا يرون صحة عطف الإنشاء على الخبر وإن كان الحق صحة عطف الإنشاء على الخبر وعكسه وأنه لا ينافي حسن الكلام ، فلذلك لم يكن حظ للعطف ، ألا ترى أنهم إذا حكوا حادثاً مُدْلاً أو مصاباً بجماع أعقبوه بنحو حسبنا الله ونعم الوكيل أو إنا لله وإنا إليه راجعون أو نحو ذلك^(١) ولا يطفون مثل ذلك فكانت الواو وال حال للإشارة إلى

(١) مثل قول الفرزدق :

أَتَمَدِّلُ أَحْسَاباً كِرَاماً مُحَامَاتَهَا بِأَحْسَابِكُمْ إِنِّي إِلَى اللَّهِ رَاجِعٌ

أن هذا أمر مستحضر لهم في حال قولهم « أتجمل فيها من يفسد » وليس شيئاً خطر لهم بند أن توغلوا في الاستبعاد والاستغراب .

الاحتمال الثانى أن يكون النرض من قولهم ونحن نسبح بحمدك التمرىض بأنهم أولى بالاستخلاف لأن الجملة الاسمية دلت على الدوام وجملة من يفسد فيها دلت على توقع الفساد والسفك فكان المراد أن استخلافه يقع منه سلاح وفساد والذين لا يصدر منهم عصيان مراد الله هم أولى بالاستخلاف ممن يتوقع منه الفساد فتكون حالا مقررة لدلول جملة أتجمل فيها من يفسد تكملة للاستغراب ، وعاملها هو تجمل وهذا الذى أشار إليه تمثيل الكشاف . والعامل فى الحال هو الاستنهام لأنه مما تضمن معنى الفعل لا سيما إذا كان المقصود منه العجب أيضاً إذ تقدير أتجمل فيها إلخ تتعجب من جملة خليفة .

والتسبيح قول أو مجموع قول مع عمل يدل على تعظيم الله تعالى وتزويه ولذلك سمي ذكر الله تسبيحاً ، والصلاة سبحة ويطلق التسبيح على قول سبحان الله لأن ذلك القول من التزويه وقد ذكرنا أن التسبيح مشتق من السبح وهو التهاب السريع فى الماء إذ قد توسع فى معناه إذ أطلق مجازاً على مر النجوم فى السماء قال تعالى « وكل فى فلك يسبحون » وعلى جرى الفرس قالوا فلعل التسبيح لوحظ فيه معنى سرعة المرور فى عبادة الله تعالى ، وأظهر منه أن يكون سبيح بمعنى تسب للسبح أى البمد وأريد البمد الاعتبارى وهو الرفة أى التزويه عن أحوال النقائص وقيل سمع سبيح مخففاً غير مضاعف بمعنى زه ، ذكره فى القاموس .

وعندى أن كون التسبيح مأخوذاً من السبح على وجه المجاز بيمد والوجه أنه مأخوذ من كلمة سبحان ولهذا التزموا فى هذا أن يكون بوزن فعل المضاعف فلم يسمع مخففاً .

وإذا كان التسبيح كما قلنا هو قول أو قول وعمل يدل على التعظيم فتعلق قوله بحمدك به هنا وفى أكثر المواضع فى القرآن ظاهر لأن القول يشتمل على حمد الله تعالى وتمجيده والثناء عليه فالباء للملابسة أى نسبح تسبيحاً مصحوباً بالحمد لك وبذلك تنمحي جميع التكلفات التى فسروا بها هنا .

والتقديس التزويه والتطهير وهو إما بالفعل كما أطلق المقدس على الراهب فى قول امرئ

القيس يصف تملق الكلاب بالثور الوحشى

فأدركته يأخذن بالساق والنسا كما شربق الولدان ثوب المقدس^(١)
ولما بالاعتقاد كما في الحديث « لا قدست أمة لا يؤخذ لضعيفها من قويا » أى لا نزهها
الله تعالى وطهرها من الأرجاس الشيطانية .

وفعل قدس يتمدى بنفسه فالإتيان باللام مع مفعوله فى الآية لإفادة تأكيد حصول
الفعل نحو شكرت لك ونصحت لك وفى الحديث عند ذكر الذى وجد كلباً يلهث من العطش
فأخذ خفه فأدلاه فى الركبة فسقاه فشكر الله له أى شكره بمبالغة فى الشكر لثلا يتوهم ضعف
ذلك الشكر من أنه عن عمل حسنة مع دابة فدفع هذا الإيهام بالتأكيد باللام وهذا من أفسح
الكلام ، فلا تذهب مع الذين جملوا قوله « لك » متملقاً بمحذوف تقديره حامدين أو هو متملق
بنسب واللام بمعنى لأجلك على معنى حذف مفعول نسب أى نسب أنفسنا أى نزهها عن
النقائص لأجلك أى لطاعتك فذلك عدول من فصيح الكلام ، ولك أن تجعل اللام لام
التبيين التى ستعرض لها عند قوله تعالى « واشكروا لى ولا تكفرون » .

فمضى ونحن نسب محمدك وتقدس لك نحن بنظمك ونزهك والأول بالقول والعمل
والثانى باعتقاد صفات الكمال المناسبة للذات العلية ، فلا يتوهم التكرارين نسب وتقدس .
وأورثت الجملة الإسمية فى قوله « ونحن نسب » لإفادة الدلالة على الدوام والثبات أى هو
وصفهم الملازم لجلبتهم ، وتقديم السند إليه على الخبر الفعلى دون حرف النفي يحتمل أن يكون
للتخصيص بمحاصل مادلت عليه الجملة الاسمية من الدوام أى نحن الدائمون على التسبيح والتعديس
دون هذا المخلوق والأظهر أن التقديم لمجرد التقوى نحو هو يعطى الجزيل .

﴿ قَالَ إِنِّىْ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 30

جواب لكلامهم فهو جار على أسلوب المناولة فى المحاورات كما تقدم ، أى أعلم ما فى
البشر من صفات الصلاح ومن صفات الفساد ، وأعلم أن صلاحه يحصل منه المقصد من
تعمير الأرض وأن فساد لا يأتى على المقصد بالإبطال وأن فى ذلك كله مصالح عظيمة ومظاهر

(١) شربق : مزق أى يأخذون من ثوبه تبركا به . وقيل أراد من المقدس الذى رجع من زيارة بيت
المقدس .

لنفات البشر في الراتب وإطلاعا على نموذج من غايات علم الله تعالى وإرادته وقدرته بما يظهره البشر من مبالغ نتائج القول والمعلوم والصنائع والفضائل والشرائع وغير ذلك . كيف ومن أبدع ذلك أن تركب الصفتين التميميتين يأتي بصفات الفضائل كحدوث الشجاعة من بين طرفي التهور والجبن . وهذا إجمال في التذكير بأن علم الله تعالى أوسع مما علموه فهم يوقنون إجمالا أن لذلك حكمة ومن المعلوم أن لا حاجة هنا لتقدير وما تعلمون بمد « ما لا تعلمون » لأنه معروف لكل سامع ولأن النرض لم يتعلق بذكره وإنما يتعلق بذكر علمه تعالى بما شذ عنهم . وقد كان قول الله تعالى هذا نهي للمحاورة وإجمالا للحجة على الملائكة بأن سمة علم الله تحيط بما لم يحيط به علمهم وأنه حين أراد أن يجعل آدم خليفة كانت إرادته من علم بأنه أهل للخلافة ، وتأكيده الجملة بأن لتزليل الملائكة في مراجعتهم وغفلتهم عن الحكمة منزلة المترددين .

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾

مطوف على قوله، قال إني أعلم ما لا تعلمون، عطف حكاية الدليل التفصيلي على حكاية الاستدلال الإجمالي الذي اقتضاه قوله « إني أعلم ما لا تعلمون » فإن تسليم آدم الأسماء وإظهار فضيلته بقبوله لهذا التسليم دون الملائكة جعله الله حجة على قوله لهم إني أعلم ما لا تعلمون أي ما لا تعلمون من جدارة هذا المخلوق بالخلافة في الأرض وعطف ذكر آدم بمد ذكر مقالة الله للملائكة وذكر معاوتهم يدل على أن هذا الخليفة هو آدم وأن آدم اسم لذلك الخليفة وهذا الأسلوب من بديع الإجمال والتفصيل والإيجاز كما قال النابغة :

فقلت لهم لا أعرفن عقائلا رعايب من جنبي أريك وعاقل
الأيات ثم قال بعدها :

وقد خفت حتى ما تريد مخافتي على وعمل في ذى المطارة عاقل
مخافة عمرو أن تكون جياده يقدن إلينا بين حفر وناعل

فدل على أن ما ذكره سالفنا من العقائل التي بين أريك وعاقل ومن الأنعام المنتمة هو ما يتوقع من غزو عمرو بن الحارث الساسي ديار بني عوف من قومه .

وآدم اسم الإنسان الأول أبى البشر فى لغة العرب وقيل منقول من العبرانية لأن أداماً بالعبرانية بمعنى الأرض وهو قريب لأن التوراة تكلمت على خلق آدم وأطالت فى أحواله فلا يبعد أن يكون اسم أبى البشر قد اشتهر عند العرب من اليهود وسماع حكاياتهم ، ويجوز أن يكون هذا الاسم عرف عند العرب والعبرانيين معاً من أصل اللغات السامية فانفتحت عليه فروعها . وقد سعى فى سفر التكوين من التوراة بهذا الاسم « آدم » ووقع فى دائرة المعارف العربية أن آدم سعى نفسه إيش (أى ذا مقنى) وترجمته إنسان أو قرء . قلت ولعله تحريف (إيث) كما سئل عند قوله تعالى أسكن أنت وزوجك الجنة .

وللإنسان الأول أسماء أخر فى لغات الأمم وقد ساء الفرس القدماء « كيومرت » بفتح الكاف فى أوله وباء مشتاة فوقية فى آخره ، ويسمى أيضا « كيامرتن » بألف عوض الواو وبكسر الراء وبنون بمد المثناة الفوقية ، قالوا إنه مكث فى الجنة ثلاثة آلاف سنة ثم هبط إلى الأرض ففاض فى الأرض ثلاثة آلاف سنة أخرى ، واسم فى العبرانية (آدم) كما سعى فى التوراة وانتقل هذا الاسم إلى اللغات الأفرنجية من كتب الديانة المسيحية فسموه (آدام) بإشباع الدال ، فهو اسم على وزن فاعل صيغ كذلك اعتباطا وقد جمع على أوادم بوزن فواعل كما جمع خاتم وهذا الذى يشير إليه صاحب الكشف وجعل محاولة اشتقاقه كمحاولة اشتقاق يعقوب من العقب وإبليس من الإبلان ونحو ذلك أى هى محاولة شتىلة وهو الحق . وقال الجوهرى أصله أأدم بهمزتين على وزن أفعل من الأدمة وهى لون السمرة فقلبت ثانية الهمزتين مدة ويعمده الجمع وإن أمكن تأويله بأن أصله أأدم فقلبت الهمزة الثانية فى الجمع واوا لأنها ليس لها أصل كما أجاب به الجوهرى . ولعل اشتقاق اسم لون الأدمة من اسم آدم أقرب من العكس .

والأسماء جمع اسم وهو فى اللغة لفظ يدل على معنى يفهمه ذهن السامع فيختص بالألفاظ سواء كان مبدولها ذاتا وهو الأصل الأول ، أو صفة أو فعلا فطرا على البشر الاحتياج إليه فى استيعان بعضهم ببعض فحصل من ذلك ألفاظ مفردة أو مركبة وذلك هو معنى الاسم عرفا إذ لم يقع نقل . فاقيل إن الاسم يطلق على ما يدل على الشئ سواء كان لفظه أو صفة أو فعلا توهم فى اللغة . وللملم تطوخوا به إلى أن اشتقاقه من السمة وهى العلامة ، وذلك على تسليمه لا يقتضى أن يبقى مساويا لأصل اشتقاقه . وقد قيل هو مشتق من السمولاته

لما دل على الذات فقد أبرزها . وقيل مشتق من الوسم لأنه سمى على المدلول . والأظهر أنه مشتق من السمو وأن وزنه سِمُو - بكسر السين وسكون الميم - لأنهم جموه على أسماء ولولا أن أصله سِمُو لما كان وجه زيادة الهمزة في آخره فإنها مبدلة عن الواو في الطرف إثر ألف زائدة ولكانوا جموه على أوسام .

والظاهر أن الأسماء التي علمها آدم هي ألفاظ تدل على ذوات الأشياء التي يحتاج نوع الإنسان إلى التعبير عنها لحاجته إلى نداؤها ، أو استحضارها ، أو إيادة حصول بمقها مع بعض ، وهي أى الإيادة ما نسميه اليوم بالأخبار أو التوصيف فيظهر أن المراد بالأسماء ابتداء أسماء الذوات من الموجودات مثل الأعلام الشخصية وأسماء الأجناس من الحيوان والنبات والحجر والكواكب مما يقع عليه نظر الإنسان ابتداء مثل اسم جنة ، وملك ، وآدم ، وحواء ، وإبليس ، وشجرة وثمره ، ونجد ذلك بحسب اللغة البشرية الأولى ولذلك ترجع أن لا يكون فيما علمه آدم ابتداء شيء من أسماء المعاني والأحداث ثم طرأت بعد ذلك فكان إذا أراد أن يغير عن حصول حدث أو أمر معنوي لذات قرآن بين اسم الذات واسم الحدث نحو ماء برّد أى ماء بارد ثم طرأ وضع الأفعال والأوصاف بعد ذلك فقال الماء بارد أو برّد الماء . وهذا يرجع أن أصل الاشتقاق هو المصادر لا الأفعال لأن المصادر صنف دقيق من نوع الأسماء وقد دلنا على هذا قوله تعالى « ثم عرضهم » كما سيأتي .

والتعريف في الأسماء تعريف الجنس أريد منه الاستغراق للدلالة على أنه علمه جميع أسماء الأشياء المعروفة يومئذ في ذلك العالم فهو استغراق عرفي مثل جمع الأمير الساعة أى صاعقة أرضه ، وهو الظاهر لأنه المقدار الذي تظهر به الفضيلة فما زاد عليه لا يليق تعليمه بالحكمة ، وقدره الله صالحه لذلك .

وتعريف الأسماء يفيد أن الله علم آدم كل اسم ما هو مسماه ومدلوله ، والإيتان بالجمع هنا متعين إذ لا يستقيم أن يقول وعلم آدم الأسم ، وما شاع من أن استغراق الفرد أشمل من استغراق الجمع في العرف باللام كلام غير محرم ، وأصله مأخوذ من كلام السكاكي وسنحقيقه عند قوله تعالى « ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب » في هذه السورة . « وكلها » تأكيدي بمعنى الاستغراق لثلاث يتوهم منه العهد فلم ترد كلمة كل العموم شمولاً ولكنها دفعت عنه الاحتمال . (وكل) اسم دال على الشمول والإحاطة فيما أضيف

هو إليه وأكثر ما يحىء مضافاً إلى ضمير ما قبله فيُعرب تأكيداً تابها لما قبله ويكون أيضاً مستقلاً بالإعراب إذا لم يقصد التوكيد بل قصدت الإحاطة وهو ملازم للإضافة لفظاً أو تقديرًا فإذا لم يذكر المضاف إليه عوض عنه التنوين ولكونه ملازماً للإضافة يعتبر معرفة بالإضافة فلا تدخل عليه لام التعريف .

وتعليم الله تعالى آدم الأسماء إما بطريقة التلقين بعرض السمي عليه فإذا أراه لقن اسمه بصوت مخلوق يسمعه فيعلم أن ذلك اللفظ دال على تلك الذات بلم ضرورى . أو يكون التعليم بإلقاء علم ضرورى في نفس آدم بحيث يحظر في ذهنه اسم شيء عند ما يعرض عليه فيضع له اسماً بأن المهمه وضع الأسماء للأشياء ليتمكن أن يفيدها غيره وذلك بأن خلق قوة النطق فيه وجعله قادراً على وضع اللفظ كما قال تعالى «خلق الإنسان علمه البيان» وجميع ذلك تعليم إذ التعليم مصدر علمه لإجمله ذاً علم مثل أدبه فلا ينحصر في التلقين وإن تبادر فيه عرفاً . وأياً ما كانت كيفية التعليم فقد كان سبباً لتفضيل الإنسان على بقية أنواع جنسه بقوة النطق وإحداث البلوغات اللغوية للتمييز عما في الضمير . وكان ذلك أيضاً سبباً لتفاضل أفراد الإنسان بعضهم على بعض بما ينشأ عن النطق من استفادة المجهول من المعلوم وهو مبدأ المعلوم ، فالإنسان لما خلق ناطقاً معبراً عما في ضميره فقد خلق مدركاً أى عالماً وقد خلق معلماً ، وهذا أصل نشأة العلوم والقوانين وتقاربها . لأنك إذا نظرت إلى المعارف كلها وجدها وضع أسماء لمسميات وتعريف معانى تلك الأسماء وتحديدها لتسهيل إيصال ما يحصل في ذهنه إلى ذهن الغير . وكلا الأمرين قد سهرمه بقية أنواع الحيوان، فلذلك لم تتفاضل أفرادها إلا تفاضلاً ضئيلاً بحسن الصورة أو قوة المنفعة أو قلة العجمة بله بقية الأجناس كالنبات والمعدن . وبهذا تعلم أن العبرة في تعليم الله تعالى آدم الأسماء حاصلة سواء كان الذي علمه إياه أسماء الموجودات يومئذ أو أسماء كل ما سيوجد ، وسواء كان ذلك بلغة واحدة هي التي ابتدأ بها نطق البشر منذ ذلك التعليم أم كان بجميع اللغات التي ستنتطق بها ذرياته من الأمم ، وسواء كانت الأسماء أسماء الثروات فقط أو أسماء المانى والصفات ، وسواء كان المراد من الأسماء الإلتفاظ الدالة على المانى أو كل دال على شيء لفظاً كان أو غيره من خصائص الأشياء وصفاتها وأفعالها كما تقدم إذ محاولة تحقيق ذلك لا طائل تحته في تفسير القرآن . ولعل كثيراً من المفسرين قد هان عندهم أن يكون تفصيل آدم بتعليم الله متعلقاً بمعرفة عدد

من الألفاظ الدالة على الماعى الموجودة فراموا تعظيم هذا التلميم بتوسيمه وغفلوا عن موقع العبرة وملاك الفضيلة وهو إيجاد هاته القوة العظيمة التى كان أولها تلميم تلك الأسماء ، ولذلك كان إظهار عجز الملائكة عن طلاق هذا الشأو بعدم تعليمهم لشيء من الأسماء ، ولو كانت الزينة والتفاضل فى تلميم آدم جميع ما سيكون من الأسماء فى اللغات لكفى فى إظهار عجز الملائكة عدم تعليمهم لجمهرة الأسماء وإعسا علم آدم أسماء الموجودات يومئذ كلها ليكون إنبأؤه الملائكة بها أبهر لهم فى فضيلته .

وليس فى هذه الآية دليل على أن اللغات توقيفية أى لقنها الله تعالى البشر على لسان آدم ولا على عدمه لأن طريقة التلميم فى قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء » محملة على كيفيات كما قدمناه . والناس متفقون على أن القدرة عليها إلهام من الله وذلك تعليم منه سواء لقن آدم لغة واحدة أو جميع لغات البشر وأسماء كل شيء أو ألهمه ذلك أو خلق له القوة الناطقة ، والسألة مفروضة فى علم الله وفى أصول الفقه وفيها أقوال ولا أثر لهذا الاختلاف لا فى الفقه ولا فى غيره قال المازرى (إلا فى جواز قلب اللغة والحق أن قلب الألفاظ الشرعية حرام وغيره جائز) ولقد أصاب المازرى وأخطأ كل من رام أن يجعل لهذا الخلاف ثمرة غير ما ذكر ، وفى استقراء ذلك ورده طول ، وأمره لا يخفى عن سالى العقول .

﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ 31 .

قيل عطفه ثم لأن بين ابتداء التلميم وبين العرض مهلة وهى مدة تلقين الأسماء لآدم أو مدة إلهامه وضع الأسماء للمسميات . والأظهر أن ثم هنا للتراخى الرتبى كشأنها فى عطفها الجلى لأن رتبة هذا العرض وظهور عدم علم الملائكة وظهور علم آدم وظهور أثر علم الله وحكمته كل ذلك أرفع رتبة فى إظهار منزلة آدم واستحقاقه الخلافة ، من رتبة مجرد تلمسه الأسماء لو بقى غير متصل به ما حدث من الحادثة كلها . ولما كان مفهوم لفظ (اسم) من المفهومات الإضافية التى يتوقف تمقلها على تمقل غيرها إذ الاسم لا يكون إلا لسمى كان

ذكر الأسماء مشعراً لا محالة بالسميات فجاز للبلينغ أن يعتمد على ذلك ويحذف لفظ السميات إيجازاً. وضمير عرضهم للسميات لأنها التي تعرض بقرينة قوله « أنبئوني بأساء هؤلاء » وبقرينة قوله « وعلم آدم الأسماء كلها » ، فإن الاسم يقتضى مسمى وهذا من إيجاز الحذف وأما الأسماء فلا تعرض لأن العرض إظهار الذات بعد خفائها ومنه عرض الشيء للبيع ويوم العرض والألفاظ لا تظهر ضمير أن المروض مدلولات الأسماء إما بأن تعرض صور من الثروات فقط ويسأل من معرفة أسمائها أى معرفة الألفاظ الدالة عليها ، أو عن بيان مواهبها وخصائصها وإما بأن تعرض الثروات والماني بخلق أشكال دالة على الماني كمرض الشجاعة في صورة قمل صاحبها والعلم في صورة إفاضة العالم في درسه أو تحريره كما ترى في الصور المنحوتة أو المدهونة للماني المقولة عند اليونان والرومان والفرس والصور الذهبية عند الإفرنج ، بحيث يجد الملائكة عند مشاهدة تلك الهيئة أن المروض معنى شجاعة أو معنى علم ويقرب ذلك ما يحصل في المرائي الخفية . والحاصل أن الحال المذكورة في الآية حالة عالم أوسع من عالم المحسوسات والمادة .

وإعادة ضمير الذكر العاقل على السميات في قوله عرضهم للتغليب لأن أشرف المروضات ذوات العقلاء وصفاتهم على أن ورود مثله بالألفاظ التي أصابها للعقلاء طريقة عربية نحو قوله تعالى « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً » . والداعي إلى هذا أن يعلم ابتداء أن المروض غير الأسماء حتى لا يضل فهم السامع قبل سماع قرينة « أنبئوني بأسماء هؤلاء » .

وقوله تعالى « فقال أنبئوني » ترريع على العرض وقرن بالفاء لذلك . والأمر في قوله « أنبئوني » أمر تمجيز بقرينة كون الأمر يعلم أن الأمر عالم بذلك فليس هذا من التكليف بالحال كما ظنه بعض المفسرين . واستعمال صيغة الأمر في التمجيز مجاز ، ثم إن ذلك المعنى المجازي يستلزم علم الأمر بمجز الأمور وذلك يستلزم علم الأمر بالأمور به . والإنباء الإخبار بالنبا وهو الخبر ذو الفائدة العظيمة والأهمية بحيث يحرص السامعون على اكتسابه ، ولذلك تضمن الإنباء معنى الإعلام لأن الخبر به يمد بما يعلم ويعتقد بوجه أخص من اعتقاد مطلق الخبر فهو أخص من الخبر .

وقوله « إن كنتم صادقين » إما أراد به إن كنتم صادقين في أنكم أفضل من هذا المخلوق إن كان قولهم « ونحن نسبح » الخ تعريضاً بأنهم أحقاء بذلك . أو أراد إن كنتم

صادقين في عدم جدارة آدم بالخلافة كما دل عليه قولهم « أتجعل فيها من يفسد فيها » كان قولهم « ونحن نسيح بحمدك » مجرد التعميم أو الإعلان للسامعين من أهل اللأ الأعلى بالبراءة من شائبة الاعتراض على ما اخترناه .

ووجه الملازمة بين الإنباء بالأسماء وبين صدقهم فيها ادعوه التي اقتضاها ربط الجزاء بالشرطان العلم بالأسماء عبارة عن القوة الناطقة الصالحة لاستفادة المعارف وإفادتها ، أو عبارة عن معرفة حقائق الأشياء وخصائصها ، أو عبارة عن معرفة أسماء الثنات والمآني ، وكل ذلك يستلزم ثبوت المالمية بالفعل أو بالقوة ، وصاحب هذا الوصف هو الجدير بالاستخلاف في العالم لأن وظيفة هذا الاستخلاف تدير وإرشاد وهدى ووضع الأشياء مواضعها دون احتياج إلى التوقيف في غالب التصرفات ، وكل ذلك محتاج إلى القوة الناطقة أو فروعها ، والقوى للملكية على شرفها إنما تصلح لأعمال معينة قد سخرت لها لا تمدوها ولا تنصرف فيها بالتفصيل والتركيب ، وما يذكر من تنوع تصرفها وصواب أعمالها إنما هو من توجيه الله تعالى إياها وتلقينه المبر عنه بالتشخير . وبذلك ظهر وجه ارتباط الأمر بالإنباء بهذا الشرط وقد تحير فيه كثير .

وإذا اتقى الإنباء اتقى كونهم صادقين في إنكارهم خلافة آدم ، فإن كان محل الصدق هو دعواهم أنهم أجدر فقد ثبت عدمها ، وإن كان محل التصديق هو دعواهم أن البشر خير صالح للاستخلاف فانتفاء الإنباء لا يدل على انتفاء دعواهم ولكنه تمهيد له لأن بمده إنباء آدم بالأسماء لأن المقام مؤذن بأنهم لما أمروا أمر تمجيز وجعل الأمور به دلالة على الصدق كان وراء ذلك إنباء آخر مترقباً من الذي طعنوا في جدارته ويدل لذلك أيضاً قوله تعالى لهم « إني أعلم ما لا تعلمون » .

﴿ قَالُوا مَبْطُلَنَّاكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ 32

جاءوا قالوا من الفاء لأنه محاوره كما تقدم عند قوله تعالى « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها » واقتراح كلامهم بالتسبيح وقوف في مقام الأدب والتعظيم لدى المنظمة المطلقة ، وسبحان اسم التسبيح وقد تقدم عند قوله « ونحن نسيح بحمدك » وهو اسم مصدر سبيح المضاعف وليس مصدراً لأنه لم يجرى على أبنية مصادر الرباعي وقيل هو مصدر سبيح مخففاً

بمعنى تزه فيكون كالنكران والشكران ، والكفران من غفر وشكر وكفر وقد كثر استعماله منصوبا على المفعولية المطلقة بإضمار فعله كماذا الله وقد يخرج عن ذلك نادرا قال « سبحانك اللهم ذا سبحان » وكأنهم لما خصصوه في الاستعمال بجملة كالعلم على التنزيه عدلوا عن قياس اشتقاقه فصار سبحان كالعلم الجنسى مثل برة وجار « بكسر الراء » في قول النابغة .

* خملتُ برةً واحتملتُ جبار *

ومنعوه من الصرف للمعية وزيادة الألف والنون قال سيويه وأما ترك تنوين سبحان فلا أنه صار عندهم معرفة وقول الملائكة (لا علم لنا إلا ما علمتنا) خبر مراد منه الاعتراف بالعجز لا الإخبار عن حالهم لأنهم يوقنون أن الله يعلم ما تضمنه كلامهم . ولا أنهم قصدوا لازم الفائدة وهي أن الخبر عالم بالخبر فتعين أن الخبر مستعمل في الاعتراف . ثم إن كلامهم هذا يدل على أن علومهم محدودة غير قابلة للزيادة فهي مقصورة على ما ألهمهم الله تعالى وما يأثمهم فللملائكة علم قبول الممانى لا علم استنباطها .

وفي تصدير كلامهم بسبحانك إيماء إلى الاعتذار عن مراجعتهم بقولهم « أتجمل فيها من يفسد فيها » فهو افتتاح من قبيل براعة الاستهلال عن الاعتذار . والاعتذار وإن كان يحصل بقولهم (لا علم لنا إلا ما علمتنا) لكن حصول ذلك منه بطريق الكناية دون التصريح ويحصل آخر لا ابتداء فكان افتتاح كلامهم بالتنزيه تمجيلا بما يدل على ملازمة جانب الأدب العظيم (إنك أنت العزيز الحكيم) ساقوه مساق التعليل لقولهم لا علم لنا إلا ما علمتنا لأن المحيط علمه بكل شيء المحكم لكل خلق إذا لم يعمل لبعض مخلوقاته سبيلا إلى علم شيء لم يكن لهم قبل بله إذ الحصول بقدر القبول والاستعداد أى فلا مطمع لنا في تجاوز العلم إلى ما لم نهيء لنا علمه بحسب فطرتنا . والتي دل على أن هذا القول مسوق للتعليل وليس مجرد ثناء هو تصديره بإن في غير مقام رد إنكار ولا تردد .

قال الشيخ في دلائل الإعجاز^(١) ومن شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه (أى أن تقع إثر كلام وتكون لمجرد الإهتمام) أن تنفى غناء الفاء العاطفة (مثلا) وأن تنمى من ربط الجملة بما قبلها أمرا عجبيا فأتت ترى الكلام بها مقطوعا موصولا وأنشد قول بشار :

(١) صفحة ١٩٧ طبع النار .

بَكْرًا صَاحِبِيَّ قَبْلَ الْمَهِجِرِ إِنَّ ذَاكَ النِّجَاحُ فِي التَّبَكُّيرِ

وقول بعض العرب :

فَنَهَّيَا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْحُدَاءُ

فإنهما استفتيا بذكر إنَّ عن الفداء . وإن خلفا الآخر لما سأل بشارا لماذا لم يقل « بكرا فالنجاح في التكبير » أجابه بشار بأنه أتى بها عربية بدوية ولو قال « فالنجاح » لصارت من كلام المولدين (أى أجابه جوابا أحاله فيه على الدوق) وقد بين الشيخ عبد القاهر سببه . وقال الشيخ في موضع آخر ^(١) ألا ترى أن الغرض من قوله « إن ذاك النجاح في التكبير » أن يبيِّن المعنى في قوله لصاحبيه « بكرا » وأن يحتج لنفسه في الأمر بالتكبير ويبين وجه الفائدة منه « اهـ . (والمليح) الكثير العلم وهو من أمثلة المبالغة على الصحيح ويجوز كونه صفة مشبهة على تقدير تحويل علمهم - الكسور اللام - إلى علم بضم اللام ليصير من أفعال السجاياء نحو ما قررناه في الرحيم ونحن في غنية عن هذا التكلف إذ لا ينبغي أن يبقى اختلاف في أن وزن فيعل يجرى للمنى المبالغة وإنما أنشأ هذه التوصلات من زعموا أن فيعلا لا يجرى للمبالغة .

(الحكيم) فيعل من أحكم إذا اتقن الصنع بأن حاطه من الخلل . وأصل مادة حكم في كلام العرب المنع من الفساد والخلل ومنه حكمة الدابة (بالتحريك) للحديدة التي توضع في فم الفرس لتمنعه من اختلال السير وأحكم فلان فلانا منه قال جرير :

أَبِي حَنِيْفَةَ أَحْكَمُوا سَفَهَاءَ كَمْ إِلَى أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَغْضِبَا

والحكمة بكسر الحاء ضبط العلم وكاله ، فالحكيم إما بمعنى المتقن للأمر كلها أو بمعنى ذى الحكمة وأيا ما كان فقد جرى بوزن فيعل على غير فعل ثلاثي وذلك مسموع قال عمرو ابن معديكرب :

أَمِنْ رِيْحَانَةِ الدَّاهِي السَّمِيعِ يُوْرُقْفِي وَأَسْحَابِي هَجُوعِ

ومن شواهد النحوم أنشد أبو علي ولم يمهز :

فَنَ يَكْ لَمْ يُنْجِبْ أَبُوهُ وَأُمُهُ فَإِنْ لَنَا أُمُّ النَّجِيبَةِ وَالْأَبُ

أراد الأم المنجبة بدليل قوله لم ينجب أبوه وفي القرآن « بديع السموات والأرض » ووصف

الحكيم والعرب تجري أوزان بعض المشتقات على بعض فلا حاجة إلى التكلف بتأول بديع السموات والأرض ببديع سمواته وأرضه أى على أن (أل) عوض عن المضاف إليه فتكون الموصوف بحكيم هو السموات والأرض وهى محكمة الخلق فإن مساق الآية تمجيد الخالق لا بمجائب مخلوقاته حتى يكون بمعنى مفعول . ولا إلى تأويل الحكيم بمعنى ذى الحكمة لأن ذلك لا يجدى فى دفع بحث مجيئه من غير ثلاثى .

وتعقيب المليم بالحكيم من اتباع الوصف بأخص منه فإن مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم لأن الحكمة كمال فى العلم فهو كقولهم خطيب مصقع وشاعر مفلح .

وفى مدارج النور للشيخ لطف الله الأضرورى وفى الحكيم ذوالحكمة وهى العلم بالشيء وإتقان عمله وهو الإيجاد بالنسبة إليه والتدبير بأكل ما تستعد له ذات المدر (بفتح الباء) والاطلاع على حقائق الأمور اهـ . وقال أبو حامد النزائى فى المقصد الأسنى : الحكيم ذوالحكمة والحكمة عبارة عن المعرفة بأفضل الأشياء ، فأفضل العلوم العلم بالله وأجل الأشياء هو الله وقد سبق أنه لا يعرفه كنه معرفته غيره وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل الأشياء بأجل المعلوم إذ أجل المعلوم هو العلم الأزلى القديم الذى لا يتصور زواله المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليها خفاء ، ولا شبهة ولا يتصور ذلك إلا فى علم الله اهـ .

وسيجىء الكلام على الحكمة عند قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء :

«وأنت» فى إنك أنت المليم الحكيم ضمير فصل ، وتوسطه من صيغ القصر فالمعنى قصر العلم والحكمة على الله قصر قلب ردم اعتقادهم أنفسهم أنهم على جانب من علم وحكمة حين راجعوا بقولهم أنجمل فيها من يفسد فيها أو تنزيلهم منزلة من يعتقد ذلك على الاحتمالين المتقدمين ، أو هو قصر حقيق ادعائى مراد منه قصر كمال العلم والحكمة عليه تعالى .

(قَالَ يَتْلُوا آيَاتِهِمْ بِأَسْمَائِهِمْ)

لما دخل هذا القول فى جملة المحاورة جردت الجملة من الفاء أيضا كما تقدم فى نظائره لأنه وإن كان إقبالا بالخطاب على غير مخاطبين بالأقوال التى قبله فهو بمثابة خطاب لم لأن المقصود من خطاب آدم بذلك أن يظهر عقبه فضله عليهم فى العلم من هاته الناحية فكان

الخطاب بمنزلة أن يكون مسوقاً إليهم لقوله عقب ذلك « قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض » .

وابتداء خطاب آدم بندائه مع أنه غير بعيد عن سماع الأمر الإلهي للتنويه بشأن آدم وإظهار اسمه في الملأ الأعلى حتى ينال بذلك حسن السمعة مع ما فيه من التكريم عند الأمر لأن شأن الأمر والمخاطب (بالكسر) إذا تعلق مع المخاطب (بالفتح) أن يذكر اسمه ولا يقتصر على ضمير الخطاب حتى لا يساوى بمخاطبه كل خطاب ومنه ما جاء في حديث الشفاعة بعد ذكر سجود النبي وحمده الله بحماد يلهمه إياها فيقول « يا محمد أرفع رأسك سل تمط واشفع تشفع » وهذه نكتة ذكر الاسم حتى في أثناء المخاطبة كما قال امرؤ القيس :

* أقاطم مهلاً بعض هذا التدلل *

وربما جعلوا النداء طريقاً إلى إحضار اسمه الظاهر لأنه لا طريق لإحضاره عند المخاطبة إلا بواسطة النداء فالنداء على كل تقدير مستعمل في معناه المجازي .

﴿ فَلَمَّا أَنْبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ ﴾

الإنباء إخبارهم بالأسماء وفيه إيماء بأن الخبر به شيء مهم . والضمير المجرور بالإضافة ضمير السميات مثل ضمير عرضهم ، وفي إجرائه على صيغة ضمائر المقتضى ما قرر في قوله « ثم عرضهم » .

وقوله (فلما أنبأهم بأسمائهم) الضمير في أنبأ لآدم وفي قال ضمير اسم الجلالة وإنما لم يؤت بأصله اسماً ظاهراً مع أنه جرى على غير من هوله أى جاء عقب ضائر آدم في قوله (أنبأهم) وأنبأهم لأن السياق قرينة على أن هذا القول لا يصدر من مثل آدم .

﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْنى أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾

جواب لما والقائل هو الله تعالى وهو المذكور في قوله (وإذا قال ربك) وعادت إليه ضائر قال إني أعلم وعلم وعرضهم وما قبله من الضائر وهو تذكير لهم بقوله لهم في أول المحاورة « إني أعلم ما لا تعلمون » وذلك القول وإن لم يكن فيه « أعلم غيب السموات

والأرض» صراحة إلا أنه يتضمنه لأن عموم مالا تملكون يشمل جميع ذلك فيكون قوله هنا «إني أعلم غيب السموات والأرض» بياناً لما أجمل في القول الأول لأنه يساويه ماصداً لأن مالا تملكون هو غيب السموات والأرض وقد زاد البيان هنا على البين بقوله:

﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾³³

وإنما جيء بالإجمال قبل ظهور البرهان وجيء بالتفصيل بعد ظهوره على طريقة الحجاج وهو إجمال الدعوى وتفصيل النتيجة لأن الدعوى قبل البرهان قد يتطرقها شك السامع بأن يحملها على المبالغة ونحوها وبعد البرهان يصح للدعي أن يوقف الحجاج على غلطه ونحوه وأن يتبجح عليه بسلطان برهانه فإن للحق صولة . ونظيره قول صاحب موسى «سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً» أما السفينة «إلى قوله» وما فعلته عن أمري «ثم قال» ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً . فجاء باسم إشارة البعيد تمظيلاً للتأويل بعد ظهوره . وهذه طريقة مسلوكة للكتاب والخطباء وهي ترجع إلى قاعدة أخذ النتائج من القدمات في صناعة الإنشاء كما يبتته في كتاب أصول الإنشاء والخطابة وأكثر الخطباء يفضي إلى القرض من خطبته بعد القدمات والتهديدات وقد جاءت الآية على طريقة الخطباء والبلغاء فيما ذكرنا تملياً للخلق وجرياً على مقتضى الحال المتعارف من غير مراعاة لجانب الألوهية فإن الملائكة لا يمترون في أن قوله تعالى الحق ووعدته الصدق فليسوا بحاجة إلى نصب البراهين .

و«كنتم» في قوله «وما كنتم تكتمون» الأظهر أنها زائدة لتأكيد تحقق الكتمان فإن الذي يعلم ما اشتهد كتماناً يعلم ما لم يُحصر على كتماناً ويعلم ظواهر الأحوال بالأولى . وسيخف المضارع في «تبدون» و«تكتمون» للدلالة على تجدد ذلك منهم فيقتضى تجديد علم الله بذلك كلما تجدد منهم .

ولبعضهم هنا تكلفات في جعل كنتم للدلالة على الزمان الماضي وجعل تبدون للاستقبال وتقدير الاكتفاء في الجانبين أعني وما كنتم تبدون وما تكتمون واكتفاء في غيب السماوات والأرض يعني وشهادتهما وكل ذلك لا داعي إليه .

وقد جعل الله تعالى علم آدم بالأسماء وعجز الملائكة عن ذلك علامة على أهلية النوع البشري لخلافته في الأرض دون الملائكة لأن الخلافة في الأرض هي خلافة الله تعالى في القيام

بما أراد من العُمران بجميع أحواله وشعبه بمعنى أن الله تعالى ناطق بالنوع البشري إتمام مراده من العالم فكان تصرف هذا النوع في الأرض قائماً مقام مباشرة قدرة الله تعالى بجميع الأعمال التي يقوم بها البشر ، ولا شك أن هذه الخلافة لا تقوم إلا بالعلم أعني اكتساب المجهول من المعلوم وتحقيق المناسبة بين الأشياء ومواقفها ومقارناتها وهو العلم الاكتسابي الذي يدرك به الإنسان الخير والشر ويستطيع به فعل الخير وفعل الشر كل في موضعه ولا يصلح لهذا العلم إلا القوة الناطقة وهي قوة التفكير التي أجلى مظاهرها معرفة أسماء الأشياء وأسماء خصائصها والتي تستطيع أن تصدر الأضداد من الأفعال لأن تلك القوة هي التي لا تنحصر متعلقاتها ولا تقف معلوماتها كما شوهد من أحوال النوع الإنساني منذ التشأ إلى الآن وإلى ما شاء الله تعالى . والملائكة لم يخلقوا متبئين لذلك حتى أعجزهم وضع الأسماء للسميات وكانوا عجبولين على سجية واحدة وهي سجية الخير التي لا تتخلف ولا تتخلف لم يكونوا مؤهلين لاستفادة المجهولات من المعلومات حتى لا تقف معارفهم . ولم يكونوا مصادر للشرور التي يمتين صدورها لإصلاح العالم بغيرتهم وإن كانت صالحة لاستقامة عالمها الظاهر لم تكن صالحة لنظام عالم غلوط وحكمة خلطه ظهور منتهى العلم الإلهي كما قال أبو الطيب :

ووضع الندي في موضع السيف بالثلاث مضر كوضع السيف في موضع الندي والآية تقتضي حزية عظيمة لهذا النوع في هذا الباب وفي فضل العلم ولكنها لا تدل على أفضلية النوع البشري على الملائكة إذ اللزيم لا تقتضي الأفضلية كما بينه الشهاب القراني في الفرق الحادى والتسعين فهذه فضيلة من ناحية واحدة وإنما يعتمد التفصيل المطلق بمجموع الفضائل كما دل عليه حديث موسى والخضر .

والاستفهام في قوله « ألم أقل لكم » إلخ تقريرى لأن ذلك القول واقع لا محالة والملائكة يملكون وقومه ولا ينكرونه . وإنما أوقع الاستفهام على نقي القول لأن غالب الاستفهام التقريرى يفهم فيه ما يفيد النفي لقصد التوسيع على المقر حتى يُجمل إليه أنه يُسأل من نقي وقوع الشيء فإن أراد أن يزعم نفيه فقد وسع المقر عليه ذلك ولكنه يحقق أنه لا يستطيع إنكاره فلذلك يقرره على نفيه ، فإذا أقر كان إقراره لازماً له لا مناص له منه . فهذا قانون الاستفهام التقريرى الغالب عليه وهو الذى تكرر في القرآن

وربى عليه صاحب الكشف معاني آياته التي منها قوله تعالى « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » وتوقف فيه ابن هشام في معنى اليبوب ورده عليه شارحه . وقد يقع التقرير بالإتيان على الأصل نحو « أنت قلت للناس » وهو تقرير مُراد به إبطال دعوى النصارى وقوله « قالوا أنت فعلت هذا بألھتنا يا إبراهيم » .

﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ 34

عطف على جملة « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » عطف القصة على القصة وإعادة إذ بعد حرف العطف النفي عن إعادة ظرفه تنبيه على أن الجملة مقصودة بذاتها لأنها متميزة بهذه القصة المجيبة فجاءت على أسلوب يؤذن بالاستقلال والاهتمام ، ولأجل هذه المراجعة لم يؤت بهذه القصة معطوفة بفاء التفرع فيقول « فقلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وإن كان مضمونها في الواقع متفرعا على مضمون التي قبلها فإن أمرهم بالسجود لآدم ما كان إلا لأجل ظهور مزيته عليهم إذ هم ما لم يعلموه وذلك ما اقتضاه ترتيب ذكر هذه القصص بعضها بعد بعض ابتداء من خلق السماوات والأرض وما طرأ بعده من أطوار أصول العامين الأرض وما بينها وبين السماء فإن الأصل في الكلام أن يكون ترتيب نظمه جاريا على ترتيب حصول مدلولاته في الخارج ما لم تُنصب قرينة على مخالفة ذلك .

ولا ريبك قوله تعالى في سورة الحجر « إني خالق بشرًا من صلصال من حمإ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقموا له ساجدين » لأن تلك حَكَتْ القصة بإجمال فطورت أنبأها طيًّا جاء تبينه في ما تكرر منها في آيات أخرى وأوضحها آية البقرة لاقتضاء الآية السابقة أن فضيلة آدم لم تظهر للملائكة إلا بعد تسليمه الأسماء وعرَضَها عليهم وعجزهم عن الإنباء بها وأنهم كانوا قبل ذلك مترقبين بيان ما يكشف ظنهم بآدم أن يكون مفسداً في الأرض بعد أن لازموا جانب التوقف لما قال الله لهم « إني أعلم ما لا تعلمون » ، فكان إنباء آدم بالأسماء عند عجزهم عن الإنباء بها بياناً لكشف شبهتهم فاستحقوا أن يأتوا بما فيه معذرة عن عدم علمهم بحقه .

وقد أريد من هذه القصة إظهارُ حُرِيَّةِ نوع الإنسان وأن الله يخص أجناس مخلوقاته وأنواعها بما اقتضته حكته من الخصائص والمزايا لئلا يخلو شيء منها عن فائدة من وجوده في هذا العالم ؛ وإظهارُ فضيلة المعرفة ، وبيان أن العالم حقيق بتعظيم مَنْ حوله إياه وإظهارُ ما للنفوس الشريرة الشيطانية من الخبث والفساد ، وبيان أن الاعتراف بالحق من خصال الفضائل الملائكية ، وأن الفساد والحسد والكبر من مذام ذوى المقول .

والقول في إعراب (إِذْ) كالقول الذى تقدم فى تفسير قوله « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وإظهار لفظ الملائكة ولفظ آدم هنا دون الإتيان بضميريهما كما فى قوله « قالوا سبحانك » وقوله « فلما أنبأهم » لتكون القصة المطفوفة بمنونة بمثل عنوان القصة المطفوف عليها إشارة إلى جدارة المطفوفة بأن تكون قصة مقصودة غير مندبجة فى القصة التى قبلها .

وغير أسلوب إسناد القول إلى الله فأتى به مسندا إلى ضمير المظلمة « وإذ قلنا » وأتى به فى الآية السابقة مسندا إلى رب النبي « وإذ قال ربك » للتفنن ولأن القول هنا تضمن أمراً بفعله فيه فضالصة على الأمور فناسبه إظهار عظمة الأمر ، وأما القول السابق فجرد إعلام من الله بمراده ليظهر رأيهم ، ولقصد اقتران الاستشارة بمبدأ تكوين الذات الأولى من نوع الإنسان المحتاج إلى التشاور فناسبه الإسناد إلى الموصوف بالربوبية المؤذنة بتدبير شأن الربوبين . وأضيف إلى ضمير أشرف الربوبين وهو النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم عند قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وحقيقة السجود طائفة الجسد أو إيقاعه على الأرض بقصد التعظيم لمشاهد بالعباد كالسجود للملك والسيد والسجود للكواكب ، قال تعالى « وخروا له سجدا » ، وقال « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر » وقال الأدهشى :

فلما آتانا بُعَيْدَ الكَرَى سَجَدْنَا لَهُ وَخَلَعْنَا الْعِيَارَا

وقال أيضا :

يرأج من صلوات الملب لك طورا سُجودا وطورا جَوَارَا

أولمشاهد بالتخيل والاستحضار وهو السجود لله ، قال تعالى « فاسجدوا لله واعبدوا » .
والسجود ركن من أركان الصلاة في الإسلام . وأما سجود الملائكة فهو تمثيل لحالة فيهم
تدل على تعظيم ، وقد جمع مانيه قوله تعالى « وفه يسجد ما في السماوات وما في الأرض من
دابة والملائكة وهم لا يستكبرون » .

فكان السجود أول تحية تلقاها البشر عند خلق العالم .

وقد عرف السجود منذ أقدم عصور التاريخ فقد وجد على الآثار الكلدانية منذ القرن
التاسع عشر قبل المسيح صورة حموراني ملك كلدية را كما أمام الشمس . ووجدت على
الآثار المصرية صور أسرى الحرب سجداً لفرعون وهيآت السجود تختلف باختلاف الموائد .
وهيئة سجود الصلاة مختلفة باختلاف الأديان . والسجود في صلاة الإسلام إلحورر على
الأرض بالجهة واليدين والرجلين .

وتعمية اسجدوا لاسم آدم باللام دال على أنهم كفوا بالسجود لذاته وهو أصل دلالة
لام التمايل إذا علق بمادة السجود مثل قوله تعالى « فاسجدوا لله واعبدوا » وقوله « لا
تسجدوا للشمس ولا للقم » ولا يسكر عليه أن السجود في الإسلام لغير الله محرم لأن هذا
شرع جديد نسخ ما كان في الشرائع الأخرى ولأن سجود الملائكة من عمل العالم الأملي
وليس ذلك بداخل تحت تكاليف أهل الأرض فلا طائل تحت إطالة البحث في أن آدم
مسجود له أو هو قبلة للساجدين كالكمية للمسلمين ، ولا حاجة إلى التكاف بمحمل اللام بمعنى
« إلى مثلها في قول حسن : * أليس أول من صلى لقبلكم *

فإن للضرورة أحكاما . لا يناسب أن يقاس بها أحسن الكلام نظاما .

وفي هذه الآية منزع بديع لتعظيم شأن العلم وجدارة العلماء بالتعظيم والتبجيل لأن الله
لما علم آدم علما لم يؤهل له الملائكة كان قد جعل آدم أعوذجا^(١) للبدعات والمحترعات
والعلوم التي ظهرت في البشر من بعد والتي ستظهر إلى فناء هذا العالم .

(١) بضم الحززة هو الشائع وفي القاموس إن صوابه أعوذج بكون همز وفتح النون ، وإن الأعوذج لمن
قلت وقد سمي الزعشري مختصرا له في النحو الأعوذج ، والزعشري لا يرتاب في سعة اطلاعه . وهي كلمة
مصرية عن الفارسية وهي بالفارسية « نعوة » .

وقرأ أبو جعفر في أشهر الرواية عنه الملائكةُ اسجدوا بضمة على التاء في حال الوصل على إتباع حركة التاء لضمة الجيم في اسجدوا لعدم الاعتداد بالسكن الفاصل بين الحرفين لأنه لا يجوز غير حصين، وقراءته هذه رواية وهي جرت على لغة ضعيفة في مثل هذا فلذلك قال الزجاج والفارسي: هذا خطأ من أبي جعفر، وقال الزمخشري: لا يجوز استهلاك الحركة الإهرامية بحركة الإتياع إلا في لغة ضعيفة كقراءة الحسن الحديثي - بكسر الدال - قال ابن جني: وإنما يجوز هذا الذي ذهب إليه أبو جعفر إذا كان ما قبل الهزة ساكناً صحيحاً نحو «وقالت أخرج عليهن» في سورة يوسف ١١ وإنما حملوا عليه هذه الجملة لأن قراءته معدودة في القراءات المتواترة فما كان يحسن فيها مثل هذا الشذوذ وإن كان شذوذاً في وجوه الأداء لا يخالف رسم المصحف.

وغطفوس فسجدوا لبقاء التعقيب يشير إلى مباينة الملائكة بالامتثال ولم يصدّم ما كان في قلوبهم من التخوف من أن يكون هذا المخلوق مظهر فساد وسفك دماء لأنهم منزّهون عن المعاصي.

واستثناء إبليس من ضمير الملائكة في فسجدوا استثناء منقطع لأن إبليس لم يكن من جنس الملائكة قال تعالى في سورة الكهف «إلا إبليس كان من الجن» ولكن الله جيل أحواله كأحوال النفوس الملسية بتوقيف غلب على جبلته لتتأق معاشرة بهم وسيده على سيرتهم فساغ استثناء حاله من أحوالهم في مظنة أن يكون مماثلاً لمن هو فيهم.

وقد دلت الآية على أن إبليس كان مقصوداً في الخبر الذي أخبر به الملائكة إذ قال للملائكة «إني جاعل في الأرض خليفة» وفي الأمر الذي أمر به الملائكة إذ قال لهم «اسجدوا لآدم» ذلك أن جنس المجرّدات كان في ذلك العالم منموراً بنوع الملك إذ خلق الله من نوعهم أفراداً كثيرة كما دل عليه سيقة الجمع في قوله «وإذ قال ربك للملائكة» ولم يخلق الله من نوع الجن إلا أصلهم وهو إبليس. وخلق من نوع الإنسان أصلهم وهو آدم. وقد أقام الله إبليس بين الملائكة إقامة ارتياض وتخلق وسخره لاتباع ستمهم فجوى على ذلك السنّ أمداً طويلاً لا يملئه إلا الله ثم ظهر ما في نوعه من الخبيث كما أشار إليه قوله تعالى «فسق عن أمر ربه» في سورة الكهف فعصى ربه حين أمره بالسجود لآدم.

وإبليس اسم الشيطان الأول الذى هو مولد الشياطين ، فكان إبليس لنوع الشياطين والجن بمنزلة آدم لنوع الإنسان . وإبليس اسم معرب من لغة غير عربية لم يمينها أهل اللغة ، ولكن يدل لكونه معرباً أن العرب منعموه من الصرف ولا سبب فيه سوى العلمية والمجعة ولهذا جعل الزجاج همزته أصلية ، وقال وزنه على فصيل . وقال أبو عبيدة هو اسم عربى مستق من الإبلان وهو البعد من الخير واليأس من الرحمة وهذا اشتقاق حسن لولا أنه يناكده منعه من الصرف وجعلوا وزنه إفصيل لأن همزته حميدة وقد اعتذر عن منعه من الصرف بأنه لما لم يكن له نظير فى الأسماء العربية عد بمنزلة الأفعى وهو اعتذار ركيك . وأكثر الذين أحصوا الكلمات المعربة فى القرآن لم يمدوا منها اسم إبليس لأنهم لم يثبتوا ذلك ولصلاحيه الاسم لمادة عربية ومناسبتها لها .

وجملة أبى واستكبر وكان من الكافرين استئناف بيانى مشير إلى أن مخالفة حاله لحال الملائكة فى السجود لآدم ، شأنه أن يثير سؤالاً فى نفس السامع كيف لم يفعل إبليس ما أمر به وكيف خالف حال جماعته وما سبب ذلك لأن مخالفته لحالة معشره مخالفة مجيبة إذ الشأن الموافقة بين الجماعات كما قال دريد بن الصمة .

وهل أنا إلا من غزوة إن غوت غويت وإن ترشد غزيرة أرشد
فبين السبب بأنه أبى واستكبر وكفر بالله .

والإباء الامتناع من فعل أو تلقيه . والاستكبار شدة الكبر والسين والتناء فيه للمد أى عد نفسه كبيراً مثل استعظم واستعذب الشراب أو يكون السين والتناء للبالغة مثل استجاب واستقر فمضى استكبر اتصف بالكبر . والمعنى أنه استكبر على الله بإنكار أن يكون آدم مستحقاً لأن يسجد هو له إنكاراً عن تصميم لا عن مراجعة أو استشارة كما دلت عليه آيات أخرى مثل قوله « قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين » وبهذا الاعتبار خالف فعل إبليس قول الملائكة حين قالوا « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » ، لأن ذلك كان على وجه التوقف فى الحكمة ولذلك قالوا « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » فإبليس بإباهه انتقضت الجيلة التى جيل عليها أول مرة ، فاستحالت إلى جيلة أخرى على نحوها يعرض من تتطور للعافل حين يختل عقله . وللقادر حين تثل بعض أعضائه . ومن الملل على جسمانية ومنها علل روحانية كما قال :

فكنتُ كذئ رجلين رجلٍ صحيحه ورجل رى فيها الزمان فشلت
 . والاستكبار التزايد في الكبر لأن السين والتاء فيه للمبالغة لا للطلب كما علمت ، ومن
 لطائف اللغة العربية أن مادة الاتصاف بالكبر لم تيجي منها إلا بضيئة الاستفعال أو التفعّل
 إشارة إلى أن صاحب صفة الكبر لا يكون إلا متطلبا الكبر أو متكلفا له وما هو بكبير
 حقا ويحسن هنا أن نذكر قول أبي الملاء :

سلامٌ ففواضعهم على ثقة لما تواضع أقوام على غرر

وحقيقة الكبر قال فيها حجة الإسلام في كتاب الإحياء : الكبر خلق في النفس وهو
 الاسترواح والركون إلى اعتقاد المرء نفسه فوق التكبر عليه ، فإن الكبر يستدعي متكبرا عليه
 ومتكبرا به وبذلك يفصل الكبر عن المعجب فإن المعجب لا يستدعي غير المعجب ولا يكتفى أن
 يستعظم المرء نفسه ليكون متكبرا فإنه قد يستعظم نفسه ولكنه يرى غيره أعظم من نفسه أو مائلا
 لها فلا يتكبر عليه ، ولا يكتفى أن يستحق غيره فإنه مع ذلك لو رأى نفسه أحقر لم يتكبر
 ولو رأى غيره مثل نفسه لم يتكبر بل أن يرى لنفسه مرتبة ولغيره مرتبة ثم يرى مرتبة نفسه فوق
 مرتبة غيره ، فمعهذه الاعتقادات الثلاثة يحصل خلق الكبر وهذه العقيدة تنفخ فيه فيحصل
 في نفسه اعتداد وعزة وفرح وركون إلى ما اعتقد ، وعز في نفسه بسبب ذلك فتلك العزة
 والمهزة والركون إلى تلك العقيدة هو خلق الكبر .

وقد كانت هذه الآيات ونظائرها مثار اختلاف بين علماء أصول الفقه فيما تقتضيه دلالة
 الاستثناء من حكم يثبت للمستثنى فقال الجمهور الاستثناء يقتضى اتصاف المستثنى بنقيض ما
 حكم به للمستثنى منه فلذلك كثر الاكتفاء بالاستثناء دون أن يتبع بذكر حكم معين للمستثنى
 سواء كان الكلام مثبتا أو منقيا .

ويظهر ذلك جليا في كلمة الشهادة لا إله إلا الله فإنه لولا إضافة الاستثناء أن المستثنى
 يُثبت له تقيض ما حكم به للمستثنى منه لكانت كلمة الشهادة غير مفيدة سوى نفي الإلهية عما
 غدا الله فكون إفادتها الوحداية لله بالالتزام وقال أبو حنيفة الاستثناء من كلام منفي
 يُثبت للمستثنى تقيض ما حكم به للمستثنى منه ، والاستثناء من كلام مثبت لا يفيد إلا أن
 المستثنى يثبت له تقيض الحكم لا تقيض المحكوم به ، فالمستثنى بمنزلة السكوت عن وصفه ،

فمند الجمهور المستثنى مخرج من الوصف المحكوم به للمستثنى منه وعند أبي حنيفة المستثنى مخرج من الحكم عليه فهو كالسكوت عنه .

وسوى التأخرون من الحنفية بين الاستثناء من كلام منى والاستثناء من كلام مثبت في أن كليهما لا يفيد المستثنى الاتصاف بنقيض المحكوم به للمستثنى منه وهذا رأى ضعيف لا تساعده اللغة ولا موارد استعماله في الشريعة .

ففى رأى الجمهور تكون جملة إياي واستكبر استثناءً بيانياً، وعلى رأى الحنفية تكون بياناً للإجمال الذى اقتضاه الاستثناء ولا تنهض منها حجة تقطع الجدل بين الفريقين .

وجملة وكان من الكافرين معطوفة على الجمل المستأنفة، وكان لا تنيد إلا أنه اتصف بالكفر فى زمن مضى قبل زمن نزول الآية ، وليس المعنى أنه اتصف به قبل امتناعه من السجود لأدم ، وقد تحير أكثر المفسرين فى بيان معنى الآية من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود، ومن البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين فاحتاجوا أن يتمحلوا بأن إبليس كان من الكافرين أى فى علم الله ، وتمحل بعضهم بأن إبليس كان مظهراً الطاعة مبطناً الكفر نقاقاً، والله مطلع على باطنه ولكنه لم يخبر به الملائكة وجعلوا هذا الاطلاع عليه مما أشار إليه قوله تعالى «إنى أعلم ما لا تعلمون» وكل ذلك تمحل لادامى إليه لما علمت من أن فعل المضى يفيد مضى الفعل قبل وقت التكلم ، وأمثلهم طريقة الذين جعلوا كان بمعنى صار فإنه استعمال من استعمال فعل كان قال تعالى «وحال بينهما الموج فكان من المرفقين» وقال «وبست الجبال بساً فكانت هباء منبثاً» وقول ابن جرير :

بنياء قمر والطى كأنها قطا الحزن قد كانت فراخاً بيوضها

أى صار كافراً بدم السجود لأن امتناعه نشأ عن استكباره على الله واعتقاد أن ما أمر به غير جار على حق الحكمة وقد علمت أن الانقلاب الذى عرض لإبليس فى جبلته كان انقلاب استخفاف بحكمة الله تعالى فلذلك صار به كافراً صراحاً .

والذى أراه أحسن الوجوه فى معنى وكان من الكافرين أن مقتضى الظاهر أن يقول «وكفر» كقوله «أبى واستكبر» فمدل عن مقتضى الظاهر إلى وكان من الكافرين لدلالة كان

في مثل هذا الاستعمال على رسوخ معنى الخبر في اسمها والمضى أبى واستكبر وكفر كفرًا عميقًا في نفسه وهذا كقوله تعالى فأنجيناها وأهلها إلا امرأتها كانت من الفافرين » ، وكقوله تعالى « ننظر أهتدى أم تكون من الذين لا يهتدون » دون أن يقول أم لا تهتدى لأنها إذا رأت آية تنكير عرشها ولم تهتد كانت راسخة في الاتصاف بعدم الاهتداء ، وأما الإتيان بخبر كان « من الكافرين » دون أن يقول وكان كافرًا فلأن إثبات الوصف لموصوف بمنوان كون الموصوف واحداً من جماعة تثبت لهم ذلك الوصف أدل على شدة تمكن الوصف منه مما لو أثبت له الوصف وحده بناء على أن الواحد يزداد تمسكا بفعله إذا كان قد شاركه فيه جماعة لأنه بمقدار ما يرى مع كثرة التلبسين يمثل فعله تيمد نفسه عن التردد في سداد عملها وعليه جاء قوله تعالى « أصدقت أم كنت من الكاذبين » وقوله الذي ذكرناه آنفاً « أم تكون من الذين لا يهتدون » وهو دليل كنانى واستعمال بلاغى جرى عليه نظم الآية وإن لم يكن يومئذ جمع من الكافرين بل كان إبليس وحيداً في الكفر . وهذا منزع انزعجه من تتبع موارد مثل هذا التركيب في هاتين الخصوصيتين خصوصية زيادة (كان) وخصوصية إثبات الوصف لموصوف بمنوان أنه واحد من جماعة موصوفين به وسيجىء ذلك قريباً عند قوله تعالى « واركموا مع الراكمين » .

وإذا لم يكن في زمن امتناع إبليس من السجود جمع من الكافرين كان قوله وكان من الكافرين جارياً على المتعارف في أمثال هذا الإخبار الكنانى .

وفي هذا المدلول عن مقتضى الظاهر مراعاة لما تقتضيه حروف الفاصلة أيضاً ، وقد رتب الأخبار الثلاثة في الذكر على حسب ترتيب مفهوماتها في الوجود وذلك هو الأصل في الإنشاء أن يكون ترتيب الكلام مطابقاً لترتيب مدلولات جملة كقوله تعالى « ولما جاءت رسلنا لوطاسى بهم وضاق بهم ذرعاً وقال هذا يوم عصيب » وقد أشرت إلى ذلك في كتابي « أصول الإنشاء والخطابة » .

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَامِنَا رَعَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا
وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾³⁵

عطف على «قلنا للملائكة اسجدوا لآدم» بعد أن انقضى ذلك قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وهذه تكرمه أكرم الله بها آدم بعد أن أكرمه بكرامة الإجلال من تلقاء الملائكة .

ونداء آدم قبل تحويله سكنى الجنة نداء تنويه بذكر اسمه بين الملا الأعلى لأن نداء يسترعي إسماع أهل الملا الأعلى فيطمعون لما سيخاطب به ، وينتزع من هذه الآية أن العالم جدير بالإكرام بالعيش المنيء ، كما أخذ من التي قباهم أنه جدير بالتعظيم ، والأمر بقوله «اسكن» مستعمل في الامتنان بالتمكين والتحويل وليس أمراً له بأن يسمى بنفسه لسكنى الجنة إذ لا قدرة له على ذلك السمي فلا يكلف به .

وضمير أنت واقع لأجل عطف وزوجك على الضمير المستتر في اسكن وهو استعمال العربية عند عطف اسم على ضمير متصل مرفوع المهل لا يكادون يتركونه ، يقصدون بذلك زيادة إيضاح المعطوف فتحصل فائدة تقرير مدلول المعطوف لثلا يكون تابعه المعطوف عليه أبرز منه في الكلام ، فليس الفصل يمثل هذا الضمير مقيداً تأكيداً للنسبة لأن الإتيان بالضمير لازم لاخيرة للمتكلم فيه فلا يكون مقتضى حال ولا يعرف السامع أن المتكلم يريد به تأكيداً ولكنه لا يخلو من حصول تقرير معنى المضمر وهو ما أشار إليه في الكشف بمجموع قوله ، وأنت تأكيد للضمير المستكن ليصح العطف عليه .

والزوج كل شيء ثان مع شيء آخر بينهما تقارن ، في حال ما . ويظهر أنه اسم جامد لأن جميع تصاريفه في الكلام ملاحظ فيها معنى كونه ثانى اثنين أو مماثل غيره . فكل واحد من اثنين مقترنين في حال ما يسمى زوجاً قال تعالى «أو زوجهم ذكراً وإناثاً» أى يجعل لأحد الطرفين زوجاً له أى سواء من غير صنفه ، وقريب من هذا الاستعمال استعمال لفظ شفع . وسميت الأنثى القرينة للرجل بنكاح زوجها لأنها اقترنت به وصيرته ثانياً ، ويسمى الرجل زوجاً لها لذلك بالفرق ، فمن ثم لا يقال للمرأة زوجة بهاء تأنيث لأنه اسم وليس بوصف . وقد نحووا الفرزدق في قوله :

وإن الذي يسمى لئفسد زوجتي كساع إلى أسد الشرى يستبيلها

وتسامح الفقهاء في إلحاق علامة التأنيث للزوج إذا أرادوا به امرأة الرجل لقصد نفي الالتباس في تقرير الأحكام في كتبهم في مثل قولهم القول قول الزوج، أو القول قول الزوجة وهو صليح حسن .

وفي صحيح مسلم عن أنس بن مالك «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحدث إحدى نسائه فربه رجل فدعاه يا فلان فقال له هذه زوجتي فلانة» - الحديث ، فقوله زوجتي بالياء فتعين كونه من عبارة راوى الحديث في السند إلى أنس وليست بعبارة النبي صلى الله عليه وسلم .

وطوى في هذه الآية خلق زوج آدم وقد ذكر في آيات أخرى كقوله تعالى «الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» وسيأتى ذلك في سورة النساء وسورة الأعراف . ولم يرد اسم زوج آدم في القرآن واسمها عند العرب حواء وورد ذكر اسمها في حديث رواه ابن سعد في طبقاته عن خالد بن خدش عن ابن وهب يبلغ به رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الناس لآدم وحواء ككف لصاع لن يملأوه» الحديث (طف المكيال - بفتح الطاء وكسرها - ما قرب من مثله) أى هم لا يملئون الكال فإن كل كمال من البشر قابل للزيادة . وخالد بن خدش بصري وثقه ابن معين وأبو حاتم وسليمان بن حرب وضعفه ابن المديني . فاسم زوج آدم عند العرب حواء واسمها في العبرانية مضطرب فيه، ففي سفر التكوين في الإصحاح الثاني أن اسمها امرأة كذلك آدم قال: «لأنها من امرئ» أخذت . وفي الإصحاح الثالث أن آدم دعا اسم امرأته حواء لأنها أم كل حي . وقال ابن سعد نام آدم خلقت حواء من ضلعه فاستيقظ ووجدها عنده فقال أنا أى امرأة بالنبطية ، أى اسمها بالنبطية المرأة كما سماها آدم . وقد تقدم عند قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء» أن آدم دعا نفسه ، إيش ، فعمل أنا محرقة عن إيشا . واسمها بالمبرية (خواء) بالخاء المعجمة وبهاء بعد الألف ويقال أيضاً حيوا بماء مهملة وألف في آخره فصارت بالمبرية حواء وصارت في الطليانية إيبا . وفي الفرنسية إيب . وفي التوراة أن حواء خلقت في الجنة بعد أن أسكن آدم في الجنة وأن الله خلقها لتؤنس قال تعالى «وجعل منها زوجا ليسكن إليها» أى يأنس . والأمر في أسكن أمر إعطاء أى جعل الله آدم هو وزوجه في الجنة .

والسكنى اتخذ المكان مقراً لنالِبِ أحوال الإنسان .

والجنة قطعة من الأرض فيها الأشجار الثمرة والمياه وهي أحسن مقر للإنسان إذا لفحه حر الشمس ويأكل من ثمره إذا جاع ويشرب من المياه التي يشرب منها الشجر ويروقه منظر ذلك كله . فالجنة تجمع ما تطمح إليه طبيعة الإنسان من اللذات . وتعريف الجنة تعريف المهد وهي جنة مهيودة لآدم يشاهدها إذا كلن التعريف في الجنة حكاية لما يرادفه فيها خوطب به آدم ، أو أريد بها المهود لنا إذا كانت حكاية قول الله لنا بالمعنى وذلك جائز في حكاية القول .

وقد اختلف علماء الإسلام في تعيين هذه الجنة فلذئ ذهب إليه جمهور السلف أنها جنة الخلد التي وعد الله المؤمنين والمصدقين رسله وجزموا بأنها موجودة في العالم العلوى عالم الغيب أى في السماء وأنها أعدّها الله لأهل الخير بعد القيامة وهذا الذى نقله أهل السنة من علماء الكلام وأبو على الجبائى وهو الذى تشهد به ظواهر الآيات والأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم . ولا تمدّو أنها ظواهر كثيرة لكنها تقيد غلبة الظن وليس لهذه القضية تأثير في العقيدة . وذهب أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر وأبو القاسم البلخي والمترلة عدا الجبائى إلى أنها جنة في الأرض خلقها الله لإسكان آدم وزوجه ، ونقل البيضاوى عنهم أنها بستان في فلسطين أو هو بين فارس وكرمان ، وأحسب أن هذا ناشئ عن تطلبهم تعيين المكان الذى ذكر ما يسمى في التوراة باسم عدن .

ففي التوراة في الإصحاح الثانى من سفر التكوين « وأخذ الرب الإله آدم ووضع في جنة عدن ليعملها ويحفظها - ثم قالت - فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليممل الأرض التي أخذ منها » وهذا يقتضى أن جنة عدن ليست في الأرض لكن الذى عليه شراح التوراة أن جنة عدن في الأرض وهو ظاهر وصف نهر هذه الجنة الذى يسقيها بأنه نهر يخرج من عدن فيسق الجنة ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس اسم الواحد (قيشون) وهو المحيط بجميع أرض الحويلة ثم من بنى كوش كما في الإصحاح من التكوين واسم النهر الثانى (جيحون) وهو المحيط بجميع أرض كوش . واسم النهر الثالث (حيدال) وهو الجارى شرق أشور (دجلة) . والنهر الرابع الفرات .

ولم انف على ضبط عدن هذه . ورأيت في كتاب عبد الحق الإسلامى السبتي الذى كان

يهوديا وأسلم وألف كتابا في الرد على اليهود سماه «الحسام المحدود في الرد على اليهود» كتبه
 بنيدن وضبطه بالعلامات بكسر النون المجمة وكسر الدال المهملة ولعل النقطة على حرف
 العين فهو من الناسخ فذلك هو منشأ قول القائلين أنها يمدن أو بفلسطين أو بين فارس
 وكرمان ، والذي الجأهم إلى ذلك أن جنة الثواب دار كمال لا يناسب أن يحصل فيها المصيان
 وأنها دار خلد لا يخرج ساكنها وهو التجاء بلا ملجئ لأن ذلك من أحوال سكان الجنة
 لا لتأثير المكان وكله جمل الله تعالى عندما أراده . واحتج أهل السنة بأن آل في الجنة للمهد
 الخارجي ولا معهود غيرها ، وإنما تمين كونها للمهد الخارجي لعدم صحة الحمل على الجنس
 بأنواعه الثلاثة ، إذ لا معنى للحمل على أنها لام الحقيقة لأنها قد نيط بها فعل السكني ولا معنى
 لتعلقه بالحقيقة بخلاف نحو الرجل خير من المرأة ، ولا معنى للحمل على المهد الذهني إذ
 الفرد من الحقيقة هنا مقصود معين لأن الأمر بالإسكان جزاء وإكرام فلا بد أن يكون
 متعلقا بجنة معروفة ، ولا معنى للحمل على الاستتراق لظهور ذلك . ولما كان المقصود هو
 الجزاء تمين أن يكون متعلقا بأمر معين معهود ولا معهود إلا الجنة المعروفة لا سيا وهو
 اصطلاح الشرع .

وقد يقال يختار أن اللام للمهد ولعل المعهود لآدم هو جنة في الأرض معينة أشير إليها
 بتعريف المهد ولذلك أختار أنا أن قوله تعالى «أسكن أنت وزوجك الجنة» لما كان المقصود
 منه القصص لنا حكى بالألفاظ المتعارفة لدينا ترجمة لألفاظ اللة التي خوطب بها آدم أو من
 الإلهام الذي ألقى إلى آدم فيكون تعريف الجنة منظورا فيه إلى متعارفنا فيكون آدم قد
 عرف المراد من مسكنه بطريق آخر غير التعريف ويكون قد حُكي لنا ذلك بطريقة التعريف
 لأن لفظ الجنة المقترن في كلامنا بلام التعريف يدل على عين ما دل عليه الطريق الآخر الذي
 عرّف به آدم مراد الله تعالى أي قلناله أسكن البقعة التي تسمونها أنتم اليوم بالجنة ، والحاصل
 أن الأظهر أن الجنة التي أسكنها آدم هي الجنة المدودة دارا لجزء الحسين .

ومعنى الأسكن من الجنة من ثمرها لأن الجنة تستلزم ثمارا وهي مما يقصد بالأكل ولذلك
 يحمل (من) تمييزية بتزليل بعض ما يحويه المكان منزلة بعض لذلك المكان . ويجوز أن
 تكون (من) ابتدائية إشارة إلى أن الأكل المأذون فيه أكل ما تنمره تلك الجنة كقولك
 هذا الثمر من خير .

والرَّغْدَ وصف لموصوف دل عليه السياق أى أكلًا رَغْدًا، والرَّغْدَ الهنىء الذى لا عناء فيه ولا تقتير وقوله «حيث شئنا» ظرف مكان أى من أى مواضع أَرَدْنَا الأكل منها ، ولما كانت مشيئتهما لا تنحصر بمواضع استغيد الموم فى الإذن بطريق اللزوم ، وفى جمل الأكل من الثمر من أحوال آدم وزوجه حين إنشائها تنبيه على أن الله جمل الاقتيات جبلة للإنسان لا تدوم حياته إلا به .

وقوله « ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » يبنى به ولا تأكلا من الشجرة لأن قربانها إنما هو لتصد الأكل منها فاللهى عن قربان أبلغ من النهى عن الأكل لأن القرب من الشيء ينشئ داعية وميلا إليه فى الحديث «من حام حول الحى يوشك أن يقع فيه » وقال ابن العربى سمعتُ الشاشى فى مجلس النظر يقول « إذا قيل لا تقرب » (بفتح الراء) كان معناه لا تلبس بالफल ، وإذا قيل بضم الراء كان معناه لا تدن منه اهـ . وهو غريب فإن قَرَبَ وقَرَّبَ نحو كرم وسمع بمعنى دنا ، فسواء ضمت الراء أو فتحتها فى المضارع فالراء النهى عن الدنو إلا أن الدنو بمعنى مجازى وهو التلبس وبمضه حقيقى ولا يكون للمجازى وزن خاص فى الأفعال وإلا لمار من المشترك لا من الحقيقة والمجاز ، اللهم إلا أن يكون الاستعمال خصص المجازى ببعض التصاريح فتكون تلك الازنة قرينة لفظية للمجاز وذلك حسن وهو من محاسن فروق استعمال الألفاظ المترادفة فى اللغة العربية مثل تخصيص بُعد مكسور العين بالانقطاع التام وبُعد مضموم العين بالتنجى عن المكان ولذلك خص الدعاء بالمكسور فى قولهم للمسافر لا تبعد ، قالت فاطمة بنت الأحجم الخزاعية :

إِخْوَتِي لَا تَبْعِدُوا أَبَدًا وَيَلَى وَاللَّهِ قَدْ بَعِدُوا

وفى تعليق النهى بقربان الشجرة إشارة إلى منزع سد الذرائع وهو أصل من أصول مذهب مالك رحمه الله وفيه تفصيل مقرر فى أصول الفقه .

والإشارة « بهذه » إلى شجرة مريئة لآدم وزوجه والمراد شجرة من نوعها أو كانت شجرة وحيدة فى الجنة . وقد اختلف أهل القصص فى تعيين نوع هذه الشجرة فمن على وابن مسعود وسعيد بن جبير والسدى أنها الكرمة ، وعن ابن عباس والحسن وجمهور المفسرين أنها الخنطة ، وعن قتادة وابن جريج ونسبه ابن جريج إلى جمع من الصحابة أنها شجرة التين . ووقع فى سفر التكوين من التوراة إيهامها وعبر عنها بشجرة معرفة الخير والشر .

وقوله « فَنَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ » أى من المتدين وأشهر معانى الظلم فى استعمال العرب هو الاعتداء، والاعتداء إما اعتداء على نهي الناهى إن كان المقصود من النهى الجزم بالترك وإما اعتداء على النفس والفضيلة إن كان المقصود من النهى عن الأكل من الشجرة بقاء فضيلة التثم لآدم فى الجنة، فعلى الأول الظلم لأنفسهما بارتكاب غضب الله وعقابه وهى الثانى الظلم لأنفسهما بجرماتها من دوام الكرامة .

﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾³⁶

الفاء عاطفة على قوله « ولا تقربا » وحققا إفادة التعقيب فيكون التعقيب عرفيا لأن وقوع الإزلال كان بعد مضي مدة هى بالنسبة للمدة المرادة من سكنى الجنة كالأمد القليل . والأحسن جعل الفاء للتفريع مجردة عن التعقيب .

والإزلال جعل الغير زالاً أى قائما به الزلل وهو كالزلق أن تسير الرجلان على الأرض بدون اختيار لارتخاء الأرض بطين ونحوه ، أى ذاهبة رجلا بدون إرادة وهو مجاز مشهور فى صدور الخطيئة والنلط المضر ومنه سمي المعصيان ونحوه الزلل .

والضمير فى قوله « عنها » يجوز أن يعود إلى الشجرة لأنها أقرب وليتين سبب الزلة وسبب الخروج من الجنة إذ لو لم يجعل الضمير عائدا إلى الشجرة خللت القصة عن ذكر سبب الخروج . و (عن) فى أصل معناها أى أزلهما لإزالة ناشئا عن الشجرة أى عن الأكل منها ، وتقدير المضاف دل عليه قوله « ولا تقربا هذه الشجرة » ، وليست (عن) للسببية ومن ذكر السببية أراد حاصل المعنى كما قال أبو عبيدة فى قوله تعالى « وما ينطق عن الهوى » أن معناه وما ينطق بالهوى فقال الرضى : الأولى أن (عن) بمعناها وأن الجار والمجرور صفة لمصدر محذوف أى نطقا صادرا عن الهوى . ويجوز كون الضمير للجنة وتكون (عن) على ظاهرها والإزلال مجازا فى الإخراج بكره والمراد منه الهبوط من الجنة مكروهين كمن يزل عن موقعه فيسقط كقوله : « وكم منزل لولاي طيحت » .

وقوله « فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ » تفريع عن الإزلال بناء على أن الضمير للشجرة ،

والمراد من الموصول وصلته التعظيم، كقولهم قد كان ما كان، فإن جملة الضمير في قوله عنها، عائداً إلى الجنة كان هذا التفرع تفرع الفصل عن الجمل وكانت الفاء للترتيب الذكري المجرد كما في قوله تعالى «وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قاتلون» وقوله «كذبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر».

أما دلالة الموصول عن التعظيم فهي هي.

وقرأ حزمه فأزالها يأنف بد الزاي وهو من الإزالة بمعنى الإبعاد، وعلى هذه القراءة يتبين أن يكون ضمير عنها عائداً إلى الجنة لا إلى الشجرة. وقد نبه عليه بخصوصه مع العلم بأن من خرج من الجنة فقد خرج مما كان فيه إحضاراً لهذه الحسارة العظيمة في ذهن السامعين حتى لا تكون استفادتها بدلالة الالتزام خاصة فإنها دلالة قد تخفى فكافت إعادته في هذه الصلة بمصادفه كما عادته بلفظه في قوله تعالى «ففسخهم من اليم ما غشيهم».

وتقيد الآية إثارة الحسرة في نفوس بني آدم على ما أصاب آدم من جراء عدم امتثاله لوصاية الله تعالى وموعظة تنبه بوجود الوقوف عند الأمر والنهي والتفكير في النسي إلى ما يعمدهم إلى هذه الجنة التي كانت لأبيهم وتربية المداوة بينهم وبين الشيطان وجنده إذ كان سبباً في جرهم المصيبة لأبيهم حتى يكونوا أبداً فأراً لأبيهم مُعادين للشيطان ووسوسته مسيئين الظنون بإغرائه كما أشار إليه قوله تعالى «يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة» وقوله هنا «بعضكم لبعض عدو». وهذا أصل عظيم في تربية العامة ولأجله كان قادة الأمم يذكرون لهم سوابق عداوات منافسيهم ومن غلبهم في الحروب ليكون ذلك باعثاً على أخذ الثأر.

وعطيف «وقلنا اهبطوا» بالواو دون الفاء لأنه ليس بمبتدئ عن الإخراج بل هو متقدم عليه ولكن ذكر الإخراج قبل هذا لمناسبة سياق ما فعله الشيطان وغروره بآدم فلذلك قدم قوله فأخرجهم لئلا يترك قوله «فأزلهما الشيطان». ووجه جمع الضمير في اهبطوا قيل لأن هبوط آدم وحواء اقتضى أن لا يوجد نسلهما في الجنة فكان إهباطهما إهباطاً لتسلهما، وقيل الخطاب لهما ولإبليس وهو وإن اهبط عند إيايته السجود كما أفاده قوله تعالى في سورة الأعراف «قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فلخرج إناك من الصاغرين» - إلى قوله - قال أخرج منها

مذهوماً مدحوراً - إلى قوله - ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة « فهذا إيهاب ثاب فيه تحجير دخول الجنة عليه والإيهاب الأول كان إيهاباً منع من الكرامة مع تمكنه من الدخول للوسوسة وكلا الوجهين بعيد ، فالذى أراه أن جمع الضمير مراد به التثنية لكرامية توالى المثنيات بالإظهار والإضمار من قوله « وكُلا منها رغدا » والعرب يستقلون ذلك قال امرؤ القيس :

وقوفاً بها صحبى على مطيهم يقولون لا تهلك أمسى ونجم
وإنما له صاحبان لقوله « قفا نيك » إلخ وقال تعالى « فقد صفت قلوبكما » وسينأت في سورة التحريم .

وقوله بمضكم لبعض عدوكم يحتمل أن يراد بالمض بعض الأنواع وهو عداوة الإنسان والجن إن كان الضمير في إيهابوا لآدم وزوجه وإبليس ، ويحتمل أن يراد عداوة بعض أفراد نوع البشر ، إن كان ضمير إيهابوا لآدم وحواء فيكون ذلك إعلاما لهما بأثر من آثار علمهما يورث في بينهما ، ولذلك مبدأ ظهور آثار الاختلال في تكوين خلقتهما بأن كان هسيانها يورث في أنفسهما وأنفس ذريتهما داعية التفرير والحيلة على حد قوله تعالى « إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم » فإن الأخلاق تورث وكيف لا وهى مما يمدى بكثرة الملابس والمصاحبة وقد قال أبو تمام :

* لأعديتى بالحلم إن الملائمة

ووجه المناسبة بين هذا الأثر وبين منشئه الذى هو الأكل من الشجرة أن الأكل من الشجرة كان مخالفة لأمر الله تعالى ورفضاً له وسوء الظن بالفائدة منه دعا لخالفته الطمع والحرص على جلب نفع لأنفسهما ، وهو الخلود في الجنة والاستئثار بخيراتهما مع سوء الظن بالذى نهاهما عن الأكل منها وإعلامه لهما بأنهما إن أكلا منها ظلما أنفسهما لقول إبليس لهما « ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » فكذلك كانت عداوة أفراد البشر مع ما جبلوا عليه من الآفة والأنس والاتحاد منشؤها رفض تلك الآفة والاتحاد لأجل جلب النفع للنفس وإهمال منفعة الغير ، فلا جرم كان بين ذلك الخاطر الذى بهما على الأكل من الشجرة وبين أثره الذى بقى في نفوسهما والذى سيورثونه نسلهما فيخلق التسلسل مركبة عقولهم على التخلق بذلك الخلق الذى طرأ على عقل

أبويهما ، ولا شك أن ذلك الخلق الراجع لإيثار النفس بالخير وسوء الظن بالتير هو منبع التدلوات كلها لأن الواحد لا يمدى الآخر إلا لاعتقاد مزاحمة في منفعة أو لسوء ظن به في مبصرة . وفي هذا إشارة إلى مسألة أخلاقية وهي أن أصل الأخلاق حسنها وقيحها هو الخواطر الخيرة والشريرة ثم ينقلب الخاطر إذا ترتب عليه فعل فيصير خلقا وإذا قاومه صاحبه ولم يفعل صارت تلك المقاومة سببا في اضمحلال ذلك الخاطر ، ولذلك حذرت الشريعة من الهوى بالمعاصي وكان جزاء ترك فعل ما يهيم به منها حسنة وأمرت بخواطر الخير فكان جزاء مجرد الهوى بالحسنة حسنة ولو لم يعملها وكان العمل بذلك الهوى عشر حسنات كما ورد في الحديث الصحيح « مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَلِمَةً - ثُمَّ قَالَ - وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَعَمَلَهَا كُتِبَتْ لَهُ سَيِّئَةٌ وَاحِدَةٌ » وجعل القوم عن حديث النفس مئة من الله تعالى ومغفرة في حديث « إِنْ اللَّهُ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي فِيمَا حَدَّثْتُ بِهِ نَفْسَهَا » .

إن الله تعالى خلق الإنسان خيرا سالما من الشرور والخواطر الشريرة على صفة ملكية وهو معنى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » ثم جملة أطوارا فأولها طور تعليمه النطق ووضع الأسماء للسميات لأن ذلك مبدأ المرفة وبه يكون التعليم أى يعلم بعض أفرادها بعضا ما علمه وجهله الآخر فكان إلهامه اللغة مبدأ حركة الفكر الإنساني وهو مبدأ صالح للخير ومعين عليه لأن به علم الناس بعضهم بعضا ولذلك ترى الصبي يرى الشيء فيسرعه إلى قرأته يُناديهم ليرووه معه حرصا على إقادتهم فكان الإنسان معلما بالطبع وكان ذلك معينا على خيرته إلا أنه صالح أيضا لاستعمال النطق في التمويه والكذب ؛ ثم إن الله تعالى لسانها عن أمر كلفه بما في استطاعته أن يمتثل وأن يخالفه فتلك الاستطاعة مبدأ حركة نفسه في الحرص والاستئثار فكان خلق الله تعالى إياه على تلك الاستطاعة مبدأ طور جديد هو المشار إليه بقوله « ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ » ، ثم هداه بواسطة الشرائع فصار باتباعها يبلغ إلى مراتب الملائكة ويرجع إلى تقويته الأول وذلك معنى قوله « إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ » وقد أشير إلى هذا الطور الأخير بقوله فيما يأتي « فَلَمَّا يَأْتِينَكُمْ مَنِ هَدَىٰ فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ » الآية .

وجملة « بعضهم بعضا » إما مستأنفة استثنافا ابتدائيا وإما جملة حال من ضمير « اهبطوا » وهي اسمية خلت من الواو ، وفي اعتبار الجملة الاسمية الخالية من الواو حالا

خلاف بين أمة العربية منع ذلك الفراء والعشري وأجازة ابن مالك وجماعة . والحق عندى أن الجملة الحالية تستغنى بالضمير عن الواو وبالواو عن الضمير فإذا كانت فى معنى الصفة لصاحبها اشتملت على ضميره أو ضمير سببى فاستغنت عن الواو نحو الآية ونحو جاء زيد يده على رأسه أو أبوه يرافقه ، وإلا وجبت الواو إذ لا رابط حينئذ غيرها نحو جاء زيد والشمس طالمة وقول تأبط شرا :

فحاط سهل الأرض لم يكدح الصفا به كدحة الموت خزيان ينظر
وقوله « ولكم فى الأرض مستقر » ضميره راجع إلى ما رجع إليه ضمير « اهبطوا » على التقادير كلها . والحين الوقت والمراد به وقت انقراض النوع الإنسانى والشيطانى بانقراض العالم ، ويحتمل أن يكون المراد من ضمير لكم التوزيع أى ولكل واحد منكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين . وإنما كان ذلك متاعا لأن الحياة أمر مرغوب لسائر البشر على أن الحياة لا تخلو من لذات وتمتع بما وهبنا الله من الملائمات . هذا إن أريد بالظن المجموع أى لجميعكم وإن أريد به التوزيع فالحين هو وقت موت كل فرد على حد قولك للجيش « هذه الأفراس لكم » أى لكل واحد منكم فرس .

﴿ فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ ٣٧

جاء بالفاء إيذانا بمبادرة آدم بطلب العفو .

والتلقى استقبال إكرام ومسرة قال تعالى « وتلقاهم الملائكة » ووجه دلالة على ذلك أنه صيغة تفعل من لقيه وهى دالة على التكلف لحصوله وتطلبه وإغا يتكلف ويتطلب لقاء الأمر المحبوب بخلاف لاقى فلا يدل على كون الملاقى محبوباً بل تقول لاقى العدو واللقاء الحضور نحو النير بقصد أو نير قصد وفى خير أو شر ، قال تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا قُتِلَ منكم فاعلموا زحفاً » الآية فالتعبير بتلقى هنا مؤذن بأن الكلمات التى أخذها آدم كلمات نافعة له فلم أنها ليست كلمات زجر وتوبيخ بل كلمات عفو ومغفرة ورضى وهى إما كلمات لقنها آدم من قبل الله تعالى ليقولها طالباً المغفرة وإما كلمات إعلام من الله إياه بأنه عفا عنه بعد أن أهبطه من الجنة اكتفاء بذلك فى العقوبة ، وبما يدل على أنها كلمات عفو عطف فتاب عليه بالفاء إذ لو كانت كلمات توبيخ لما صح التسبب ، وتلقى آدم للكلمات إما بطريق الوحى

أو الإلهام ولهم في تعيين هذه الكلمات روايات أرضنا عنها لقلة جدوى الاشتغال بذلك، فقد قال آدم الكلمات خيب عليه فلنهتم نحن بما ينفعنا من الكلام الصالح والفعل الصالح .
ولم تذكر توبة حواء هنا مع أنها مذكورة في مواضع أخرى نحو قوله «قال ربنا ظلمنا أنفسنا» لظهور أنها تتبعه في سائر أحواله وأنه أرشدها إلى ما أرشد إليه وإما لم يذكر في هذه الآية لأن الكلام جرى على الابتداء بتكريم آدم وجعله في الأرض خليفة فكان الاعتناء بذكر تقلياته هو الغرض المقصود، وأصل معنى تاب رجوع ونظيره تاب بالثالثة ، ولما كانت التوبة رجوعاً من التائب إلى الطاعة ونبذاً للمصيان وكان قبولها رجوعاً من التوب إلى الله إلى الرضى وحسن المعاملة وصف بذلك رجوع الناصي من المصيان ورجوع المعصي عن العقاب فقالوا تاب فلان لفلان فتاب عليه لأنهم ضمنوا التائب معنى عطف ورضى فاختلف مفادى هذا الفعل باختلاف الحرف الذى يتمدى به وكان أصله مبنياً على المشاكلة .

والتوبة تتركب من علم وحال وعمل فالعلم هو معرفة الذنب والحال هو تألم النفس من ذلك الضرر ويسمى ندماً والعمل هو الترك للإثم وتدارك ما يمكن تداركه وهو المقصود من التوبة وأما الندم فهو الباعث على العمل ولذلك ورد في الحديث «الندم توبة» قاله الغزالي . قلت أى لأنه سبباً ضرورياً أنه لم يقصر لأن أحد الجزئين غير معرفة .

ثم التمييز بتاب عليه هنا مشعر بأن أكل آدم من الشجرة خطيئة إثم غير أن الخطيئة يومئذ لم يكن مرتباً عليها جزاء عقاب أخروى ولا نقص في الدين ولكنها أوجبت تأديباً عاجلاً لأن الإنسان يومئذ في طور كطور الصبا فلذلك لم يكن ارتكابها بقادح في نبوة آدم على أنها لا يظهر أن تمد من الكبائر بل قصارها أن تكون من الصفات إذ ليس فيها معنى يؤذن بقله تكررات بالأمر ولا يترتب عليه فساد وفى عصمة الأنبياء من الصفات خلاف بين أصحاب الأشعرى وبين الماتريدى وهى في كتب الكلام ، على أن نبوة آدم فيما يظهر كانت بعد النزول إلى الأرض فلم تكن له عصمة قبل ذلك إذ العصمة عند النبوة .

وعندى - وبهذه مأخوذ من كلامهم - أن ذلك العالم لم يكن عالم تكليف بالمعنى المتعارف عند أهل الشرائع بل عالم تربية فقط فتكون خطيئة آدم وممصيته مخالفة تأديبية ولذلك كان الجزاء عليها جارياً على طريقة العقوبات التأديبية بالحرمان مما جره إلى المعصية، فإطلاق المعصية والتوبة وظلم النفس على جميع ذلك هو بنير المعنى الشرعى المعروف بل هى معصية كبيرة

توبة بمعنى الندم والرجوع إلى التزام حسن السلوك، وتوبة الله عليه بمعنى الرضى لا بمعنى غفران الذنوب، وظلم النفس بمعنى التسبب في حرمانها من لذات كثيرة بسبب لذة قليلة فهو قد خالف ما كان ينبغي أن لا يخالفه ويدل لذلك قوله بعد ذلك «فأما يأتيتكم منى هدى فمن تبع هداى - إلى قوله - خالسون» فإنه هو الذى ين به لم أن المصيبة بعد ذلك اليوم جزاؤها جهنم فأورد على بعض الخذاق من طلبة الدرس أنه إذا لم يكن العالم عالم تكليف فكيف كفى إبليس باعتراضه وامتناعه من السجود؟ فأجبت أنه دلالة ألوهية الله تعالى فى ذلك العالم حاصلة بالمشاهدة حصولا أقوى من كل دلالة زيادة على دلالة العقل لأن إبليس شاهد بالحس الدلائل على تفرده تعالى بالألوهية والخلق والتصرف المطلق وبمله وحكمته واتصافه بصفات الكمال كما حصل العلم بمثله للملائكة فكان اعتراضه على فعله والتخليط إنكارا لمقتضى تلك الصفات فكان مخالفة للدلائل الإيمان فكفر به . وأما الأمر والهى والطاعة والمصيبة وجزاء ذلك فلا تلتقى إلا بالإخبارات الشرعية وهى لم تحصل يومئذ وإنما حصلت بقوله تعالى لهم «فمن تبع هداى» الآية فظهر الفرق . وقرأ الجمهور «آدم بالرفع» وكلمات بالنصب، وقرأ ابن كثير بنصب آدم ورفع كلمات على تأويل تلقى بمعنى بلغت كلمات فيكون التلقى مجازاً من البلوغ بملافة السببية . وقوله «إنه هو التواب الرحيم» تذييل وتعليل للجملة السابقة وهى كتاب عليه لأنه يفيد مفادها مع زيادة التعميم والتذليل من الاطناب كما تقرر فى علم المعانى . ومعنى المبالغة فى التواب أنه الكثير القبول للتوبة أى لكثرة التائبين فهو مثال مبالغة من تاب المتمدى بعلى الذى هو بمعنى قبول التوبة إيذان بأن ذلك لا يخص تائباً دون آخر وهو تذييل لقوله «فلقى آدم من ربه» المؤذن بتقدير تاب آدم فتاب الله عليه على جعل التواب بمعنى الملهم لمبادء الكثيرين أن يتوبوا فإن أمثلة المبالغة قد تجيء من غير التكاثر فالتواب هنا ممناه الملهم التوبة وهو كناية عن قبول توبة التائب .

وتعني به بالرحيم لأن الرحيم جار مجرى الملة للتواب إذ قبوله التوبة من عباده ضرب من الرحمة بهم وإلا لكانت التوبة لا تقتضى إلا نفع التائب نفسه بعدم العود للذنوب حتى ترتب عليه الآثام . وأما الإيم المرتب فكان من العدل أن يتحقق عقابه لكن الرحمة سبقت العدل هنا بوعده من الله .

﴿ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ تَّبِعَ هُدَايَ
فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٣٩ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ
أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٤٠ ﴾

كررت جملة قلنا اهبطوا فاحتمل تكريرها أن يكون لأجل ربط النظم في الآية القرآنية من غير أن تكون دالة على تكرير معناها في الكلام الذي خاطب به آدم فيكون هذا التكرير لمجرد اتصال ما تعلق بدلول وقلنا اهبطوا وذلك قوله « بعضكم لبعض عدو » وقوله « فلما يأتينكم مني هدى » إذ قد فصل بين هذين التعلقين ما اعترض بينهما من قوله « فخلقني آدم من ربه كلات قتاب عليه إنه هو التواب الرحيم » فإنه لو عقب ذلك بقوله « فلما يأتينكم مني هدى » لم يرتبط كمال الارتباط ولتوهم السامع أنه خطاب للمؤمنين على عادة القرآن في التضيق فلرفع ذلك أعيد قوله « قلنا اهبطوا » فهو قول واحد كرر مرتين لربط الكلام ولذلك لم يعطف قلنا لأن بينهما شبه كمال الاتصال لتنزل قوله « قلنا اهبطوا منها جميعا » من قوله « وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو » منزلة التوكيد اللفظي ثم بنى عليه قوله « فلما يأتينكم مني هدى » الآية وهو مغاير لما بنى على قوله « وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو » ليحصل شيء من تجدد فائدة في الكلام لكي لا يكون إعادة اهبطوا مجرد توكيد ويسمى هذا الأسلوب في علم البديع بالترديد نحو قوله تعالى « لا تحسبن الذين يفرحون بما آتوا ومحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب » وإفادته التأكيدها بمجرّد إعادة اللفظ^(١). وقيل هو أمر ثان بالهبوط بأن اهبط آدم من الجنة إلى السماء الدنيا بالأمر الأول ثم اهبط من السماء الدنيا إلى الأرض فتكون إعادة قلنا اهبطوا للتنبيه على اختلاف زمن القولين والهبوط وهو تأويل يفيد أن المراحل والمسافات لا عبرة بها عند المسافرين ولأن ضمير منها المتعين للمود إلى الجنة تنسق الضائر في قوله « وكلامها

(١) أردت بهذا أن أنه على أن ما وقع في الكشف أن اهبطوا الثاني تأكيد أراد به ما يقارب التأكيّد وهو أنه يحصل من مجرد إعادة اللفظ تقرير لدلوله في القهر وإن لم يكن المقصود من ذكره التأكيّد وعليه فالنصل ليس لسكمال الاتصال كما توهمه الشيخ عبد الحكيم عند قول البيضاوي كرر التأكيّد .

وعدا « وقوله » فأزلهما الشيطان عنها « مانع من أن يكون الراد اهبطوا من السماء جميعا إذ لم يسبق معاد للساء فالوجه عندى على تقدير: أن تكون إعادة اهبطوا التاني لتعب ربط نظم الكلام أن تكون لحكاية أمر ثان لآدم بالهبوط كيلا يظن أن توبة الله عليه ورضاه عنه عند مبادرته بالتوبة عقب الأمر بالهبوط قد أوجبت العفو عنه من الهبوط من الجنة فأعاد له الأمر بالهبوط بعد قبول توبته ليعلم أن ذلك كائن لا محالة لأنه مراد الله تعالى وطور من الأطوار التي أرادها الله تعالى من جملة خليفة في الأرض وهو ما أخبر به الملائكة، وفيه إشارة أخرى وهي أن العفو يكون من التائب في الزواجر والعقوبات، وأما تحقيق آثار المخالفة وهو العقوبة التأديبية فإن العفو عنها فساد في العالم لأن الفاعل للمخالفة إذا لم ير أثر فعله لم يتأدب في المستقبل فالتسامح معه في ذلك تقويت لمقتضى الحكمة، فإن الصبي إذا لوث موصيا وغضب عليه مربيه ثم تاب فعفا عنه فالعفو يتعلق بالمقاب وأما تكليفه بأن يزيل بيده التلويث الذي لوث به الوضع فذلك لا يحسن التسامح فيه ولذا لما تاب الله على آدم رضى عنه ولم يؤاخذه بعقوبة ولا بزاجر في الدنيا ولكنه لم يصفح عنه في تحقق أثر مخالفته وهو الهبوط من الجنة ليرى أثر حرصه وسوء ظنه، هكذا ينبغي أن يكون التوجيه إذا كان المراد من اهبطوا التاني حكاية أمر ثان بالهبوط خوطب به آدم .

وجميعاً حال . وجميع اسم للمجتمعين مثل لفظ (جمع) فلذلك الترموا فيه حالة واحدة وليس هو في الأصل وصفاً وإلا لقالوا جاءوا جميعين لأن فميلاً بمعنى فاعل يطابق موصوفه وقد تأولوا قول امرئ القيس * فلو أنها نفس تموت جميعة * بأن التاء فيه للمبالغة والمعنى اهبطوا مجتمعين في الهبوط متقارنين فيه لأنهما استويا في اقتراف سبب الهبوط .

وقوله « فإيا يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى » شرط على شرط لأن إما شرط مركب من إن الشرطية ، وصا الزائدة دالة على تأكيد التعليق لأن إن بمجرد دالة على الشرط فلم يكن دخول ما الزائدة عليها كدخولها على (مق) و(أي) و(أين) و(أين) و(ما) و(من) و(مهما) على القول بأن أصلها ماما لأن تلك كانت زيادتها لجمعها مفيدة معنى الشرط فإن هذه الكلمات لم توضع له بخلاف (إن) وقد التزمت العرب تأكيد فعل الشرط مع إما بنون التوكيد لزيادة توكيد التعليق بدخول علامته على أداته وعلى فعله فهو تأكيد لا يفيد تحقيق حصول الجواب لأنه منافي للتعليق ، ولذلك لم يؤكد جواب الشرط بالنون بل يفيد تحقيق الربط أى إن كون

حصول الجواب متوقفاً على حصول الشرط أمر محقق لا محالة فإن التعليق ما هو إلا خبر من الإخبار، إذ حاصله الإخبار بتوقف حصول الجزاء على حصول الشرط فلا جرم كان كثيره من الأخبار قابلاً للتوكيد وقلما خلا فعل الشرط مع إما عن نون التوكيد كقول الأعشى :

إما تريننا حفاة لا نعال لنا إنا كذلك ما نمحنى ونتمل

وهو غير حسن عند سيبويه والفارسي، وقال المبرد والزجاج هو ممنوع فجاء خلو الفعل عنه ضرورة .

وقوله « فن تبع هداى » من شرطية بدليل دخول الفاء في جوابها فلا خوف عليهم لأن الفاء وإن دخلت في خبر الموصول كثيراً فذلك على معاملته معاملة الشرط فلتحمل هنا على الشرطية اختصاراً للمسافة .

وأظهر لفظ الهدى في قوله « هداى » وهو عين الهدى في قوله « مى هدى » فكان المقام للضمير الرابط للشرطية الثانية بالأولى لكنه أظهر اهتماماً بالهدى ليزيد رسوخاً في أذهان المخاطبين على حد « كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فمضى فرعون الرسول » ولتكون هاته الجملة مستقلة بنفسها لا تشتمل على عائد يحتاج إلى ذكر معاد حتى يتأتى تسييرها مسير التل أو النصيحة فتلاحظ فتحفظ وتتذكرها النفوس تهذب وترتاض كما أظهر في قوله « وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا » لتسير هذه الجملة الأخيرة مسير التل ومنه قول بشار :

إذا بلغ رأى الشورة فاستعن برأى نصيح أو نصيحة حازم
ولا تجعل الشورى عليك غضاضة مكاتب الخواقي قوة للقوادم
وأذن إلى الشورى السدد رأيه ولا تشهد الشورى أمراً غير كاتم

فكرر الشورى ثلاث مرات في البيتين الثانى والثالث ليكون كل نصف سائراً مسير التل وبهذا يظهر وجه تريف الهدى الثانى بالإضافة لضمير الجلالة دون ال مع أنها الأصل في وضع الظاهر موضع الضمير الواقع معاد لثلاث يفوت هاته الجملة المستقلة ثم تضمته الجملة الأولى إذ الجملة الأولى تضمنت وصف الهدى بأنه آت من الله والإضافة في الجملة الثانية تفيد هذا المعاد .

والإتيان^(١) في قوله تعالى « فإِذَا يَأْتِيَنِيَكُم » يحَرِّف الشرط الدال على عدم الجزم بوقوع الشرط إيدان ببقية من عتاب على عدم امتثال الهدى الأول وتريض بأن محاولة هديكم في المستقبل لا جدوى لها كما يقول السيد لمبده إذا لم يعمل بما أوصاه به فغضب عليه ثم اعتذر له فرضى عنه: إِنْ أَوْصِيَتِكُمْ بِشَيْءٍ فَلَا تَمُدَّ لِمَثَلِ فَمَثَلِكُ، يمرض له بأن تملق الغرض بوصيته في المستقبل أمر مشكوك فيه إذ لعله قليل الجدوى، وهذا وجه بليغ قالت صاحب الكشاف حجه عنه توجيهه تكلّفه لإرغام الآية على أن تكون دليلاً لقول للمتأمل بعدم وجوب بثّة الرسل للاستثناء عنها بهدى العقل في الإيمان بالله مع كون هدى الله تعالى للناس واجباً عندهم وذلك التكلف كثير في كتابه وهو لا يليق برسوخ قدمه في العلم، فكان تقريره هذا كالاعتذار عن القول بعدم وجوب بثّة الرسل على أن الهدى لا يختص بالإيمان الذي ينفي فيه العقل عن الرسالة عندهم بل معظمه هدى التكالييف وكثير منها لا قَبْلَ للعقل بإدراكه، وهو على أصولهم أيضاً واجب على الله إبلاغه للناس فيبقى الإشكال على الإتيان بحرف الشك هنا بحاله فلذلك كانت الآية أسمد بمذهبنها أياها الأشاعرة من عدم وجوب الهدى كله على الله تعالى لو شئنا أن نستدل بها على ذلك كما فعل البيضاوى ولكننا لا نراها واردة لأجله .

وقوله « فإِذَا يَأْتِيَنِيَكُم مَّيِّ هَدَى » الآية هو في معنى العهد أخذه الله على آدم فلم يزد فيه أن يتبعوا كل هدى يأتيهم من الله وأن من أعرض عن هدى يأتي من الله فقد استوجب العذاب

(١) اعلم أن أصل تكرير الكلمة أو الجملة في الكلام أن يكون مكروهاً لما يورثه التكرير من سباجة السامع، لأن المقصود من الكلام تعبد المأني غير أن تلك الكرامة مضاوئة، فسكرير المفردات لا مندوحة عنه، فكان اختلاف الإخبار عنها والأوصاف دافعا لكرامة تكريرها، ولذلك لا يبعد تكريرها عينا إلا إذا كثر في كلام غير طويل نحو :

لَا أَرَى الْمَوْتَ يَسْبِقُ الْمَوْتَ شَيْءٌ نَفْسَ الْمَوْتِ ذَا الْغِنَى وَالْفَقِيرُ

ولذلك عدت كثرة التكرير منافية للصفحة . وأما تكرير الجمل في الكلام القريب فأصله السجاجة إلا إذا حصل من التكرير سكتة بلاغية فيجئذ يغالب النشاط الحاصل من التكرير أو التأثر والانزعاج تلك السجاجة فيحذفها. وذلك كتكرير التهويل في « قريبا مريبط النامة منى » وتكرير التطريب في إعادة اسم المحبوب فيقصد للتكلم بتجديد ذلك التأثر في السامع جبا فيه أو نكايه وذلك تابع لحالة السامعين في ذلك المقام بحيث لا يأسون من التكرير لأنهم يتطلبونه ويمجدونه لا يتجدد لهم عنده من الاضمار الحسن .

فشمل جميع الشرائع الإلهية المخاطب بها طوائف الناس لوقوع هدى نكرة في سياق الشرط وهو من صيغ العموم ، وأولى الهدى وأجدره بوجوب اتباعه الهدى الذى أتى من الله لسائر البشر وهو دين الإسلام الذى خاطب به جميع بنى آدم وبذلك تهيأ للموقع لقوله والذين كفروا إلخ فآله أخذ المهد من لدن آدم على اتباع الهدى العام كقوله «وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيناكم من كتاب وحكمة» الآية وهذه الآية تدل على أن الله لا يؤاخذ البشر بما يقترفونه من الضلال إلا بعد أن يرسل إليهم من يهديهم فأما في تفاصيل الشرائع فلا شك في ذلك ولا اختلاف وأما في توحيد الله تعالى وما يقتضيه من صفات الكمال فيجربى على الخلاف بين علمائنا في مؤاخذه أهل الفترة على الإشراك ، ولعل الآية تدل على أن الهدى الآتى من عند الله في ذلك قد حصل من عهد آدم ونوح وعرفه البشر كلهم فيكون خطاباً ثابتاً لا يسع البشر ادعاء جهله وهو أحد قولين من الأشعري ، وقيل لا ، وعند المعتزلة والماتريدية أنه دليل على .

وقوله فلا خوف عليهم نقي للجنس الخوف . ولخوف معروف في قراءة الجمهور وقراء يعقوب مبنياً على الفتح وهما وجهان في اسم لا النافية للجنس وقد روى بالوجهين قول المرأة الرابعة من نساء حديث أم زرع « زوجي كليل تهامه لا حر ولا قر ولا غافة ولا سامة » . وبناء الاسم على الفتح نص في نقي الجنس ورفعه محتمل لنقي الجنس ولنقي فرد واحد ، ولذلك فإذا انتفى اللبس استوى الوجهان كما هنا إذ القرينة ظاهرة في نقي الجنس .

وقوله « والذين كفروا وكذبوا بآياتنا » يحتمل أنه من جملة ما قيل لآدم فأكل ذكروه هنا استيعاب لأقسام خزية آدم وفيه تريض بالمشركين من خزية آدم وهو يعم من كذب بالمعجزات كلها ومن جملتها القرآن ، عطف على متن الشرطية في قوله فمن تبع هداى إلخ فهو من عطف جملة اسمية على جملة اسمية ، وأنى بالجملة المعطوفة غير شرطية مع مافى الشرطية من قوة الربط والتنصيص على ترتيب الجزاء على الشرط وعدم الاتسكاك عنه لأن معنى الترتب والتسبب وعدم الاتسكاك قد حصل بطرق أخرى فحصل معنى الشرط من مفهوم قوله « فمن تبع هداى فلا خوف عليهم » فإنه بشارة يؤذن مفهومها بنذارة من لم يتبمه فهو خائف حزين فيترقب السامع ما يبين هذا الخوف والحزن فيحصل ذلك بقوله « والذين كفروا وكذبوا » الآية . وأما معنى التسبب فقد حصل من تعليق الخبر على الموصول وصلته الموصى إلى وجه بناء الخبر وعلمته على أحد التفسيرين في الإيحاء إلى وجه بناء الخبر ، وأما عدم الاتسكاك

فقد اقتضاه الإخبار عنهم بأصحاب النار المقتضى للالزمة ثم التصريح بقوله « هم فيها خالدون » .
 ويحتمل أنه تذييل ذيلت به قصة آدم لمناسبة ذكر المهتدين وليس من القول له ، والمقصود
 من هذا التذييل تهديد المشركين والموذيين إلى عرض قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم »
 وقوله « كيف تكفرون بالله » فتكون الواو في قوله « والذين كفروا » اعتراضية والمراد
 بالذين كفروا الذين أنكروا الخالق وأنكروا أنبياءه وجحدوا عهده كما هو اصطلاح القرآن
 والمعنى والذين كفروا بي وبهداي كما دلت عليه المقابلة .

والآيات جمع آية وهي الشيء الدال على أمر من شأنه أن يخفى ، ولذلك قيل لأعلام الطريق
 آيات لأنهم وضموها للإرشاد إلى الطرق الخفية في الرمال ، وتسمى الحجة آية لأنها تظهر
 الحق الخفي .

كما قال الحارث بن حنظلة :

من لنا عنده من الخير آيا ت ثلاث في كلهن القضاء

يعنى ثلاث حجج على نصحتهم وحسن بلائهم في الحرب وعلى اتصالمهم بالملك عمرو بن هند .
 وسمي الله الدلائل على وجوده وعلى وحدانيته وعلى إبطال عقيدة الشرك آيات ، فقال
 « وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين » وقال « وهو الذي جعل لكم
 النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون - إلى قوله - إن
 في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون » وقال « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن
 بها » وسمى القرآن آية فقال « وقالوا لولا أنزل عليه الكتاب من ربه قل إنما الآيات عند الله
 - إلى قوله - أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » في سورة العنكبوت .
 وسمى أجزاءه آيات فقال « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر
 يكادون يسقطون بالذين يتلون عليهم آياتنا » وقال « لئن تك آيات الكتاب والذي أنزل إليك
 من ربك الحق » لأن كل سورة من القرآن يعجز البشر عن الإتيان بمثله كما قال تعالى
 « فاتوا بسورة من مثله » ، فكان دالا على صدق الرسول فيها جاء به وكانت جملة آيات
 لأن بها بعض المقدار المعجز ، ولم تسم أجزاء الكتب السبوية الأخرى آيات ، وأما ما ورد
 في حديث الرجم أن ابن سوريا حين نشر التوراة وضع يده على آية الرجم فذلك على تشبيه
 الجزء من التوراة بالجزء من القرآن وهو من تعبير راوى الحديث . وأصل الآية عند سيويه

فَعَلَّةٌ بِالْتَحْرِيكِ أَيْبَةً أَوْ أَوِيَّةً عَلَى الْخِلَافِ فِي أَنَّهَا وَآوِيَّةٌ أَوْ يَائِيَّةٌ مُشْتَقَّةٌ مِنْ أَىِ الْاسْتِفْهَامِيَّةِ أَوْ مِنْ أَوَىِ^(١) فَلَمَّا تَحَرَّكَ حَرْفَا الْعَلَّةِ فِيهَا قَلْبٌ أَحَدُهُمَا وَقُلْبُ الْأَوَّلِ تَخْفِيفًا عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ لِأَنَّ قِيَاسَ اجْتِمَاعِ حَرْفِ عِلَّةٍ صَالِحِينَ لِلْإِعْلَالِ أَنْ يَمْلَأَ ثَانِيَهُمَا إِلَّا مَا قَلَّ مِنْ نَحْوِ آيَةِ وَقَايَةِ وَطَايَةِ وَكَايَةِ وَرَايَةِ^(٢) .

فَالْمُرَادُ بِآيَاتِنَا هُنَا آيَاتُ الْقُرْآنِ أَىِ وَكَذِبُوا بِالْقُرْآنِ أَىِ بَأَنَّهُ وَحَى مِنْ عِنْدِ اللَّهِ . وَالْبَاءُ فِي قَوْلِهِ « وَكَذِبُوا بِآيَاتِنَا » بَاءٌ يَكْثُرُ دَخْلُهَا عَلَى مَتَعَلِّقٍ مَادَّةِ التَّكْذِيبِ مَعَ أَنَّ التَّكْذِيبَ مُتَعَدٍّ بِنَفْسِهِ وَلَمْ أَتَّفِ فِي كَلَامِ أُمَّةِ اللُّغَةِ عَلَى خُصَائِصٍ لِحَاقِهَا بِهَذِهِ الْمَادَّةِ وَالصِّينَةُ فِيحْتَمَلُ أَنَّهَا تَأْكِيدٌ لِلصُّوْقِ لِلْمُبَالَغَةِ فِي التَّكْذِيبِ فَتَكُونُ كَالْبَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى « وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ » وَقَوْلِ النَّابِغَةِ :

* لَكَ الْخَيْرَ أَنْ وَارْتِ بِكَ الْأَرْضُ وَاحِدًا *

وَيَحْتَمَلُ أَنْ أَسْلَمَهَا لِلْسَّبِيَّةِ وَأَنَّ الْأَصْلَ أَنْ يُقَالَ كَذَّبَ فَلَنَّا يَجْزِيهِ ثُمَّ كَثُرَ ذَلِكَ فَصَارَ كَذَبَ بِهِ وَكَذَّبَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَالْأَكْثَرُ أَنْ يُقَالَ كَذَّبَ فَلَنَّا ، وَكَذَبَ بِالْخَبَرِ الْفُلَانِي ، فَقَوْلُهُ « بِآيَاتِنَا » يَنْتَازِعُهُ فَعَلًا كَفَرُوا وَكَذِبُوا . وَقَوْلُهُ « هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » بَيَانٌ لِمَنْحَمُونَ قَوْلُهُ « أَصْحَابُ النَّارِ » فَإِنَّ الصَّاحِبَ هُنَا بِمَعْنَى الْمِلَازِمِ وَلِذَلِكَ فَصَلْتُ جُمْلَةً فِيهَا خَالِدُونَ لِتَنْزِيلِهَا مِنَ الْأَوَّلَى مَنَازِلَةَ الْبَيَانِ فِيهِمَا كَالِ الْإِتِّصَالِ .

(١) وَزَنَ آيَةُ يَنْتَضِي أَنْتَ يَكُونُ أَلَنَّا مُنْقَلَبَةً عَنْ أَمْلٍ أَوْ أَنْ يَكُونُ هُنَاكَ أَمْلٌ مَحْذُوفٌ وَأَلَنَّا زَائِدَةٌ لِأَنَّ حَالَتَهَا الظَّاهِرَةَ لَا تَسَاعِدُ عَلَى وَزْنِ صَرَفٍ ، ثُمَّ قِيلَ لِأَنَّ أَمْلَهَا مُشْتَقَّةٌ مِنْ أَىِ الْاسْتِفْهَامِيَّةِ كَمَا اشْتَقَّ السَّكَمُ مِنْ كَمِ الْخَبَرَةِ وَالْوَاوُ مِنْ كَلِمَةِ لَوْ الَّتِي لَتَقَى ، وَقِيلَ مُشْتَقَّةٌ مِنْ أَوَىِ . وَالْحَقُّ أَنَّ الْمُتَقِّقَ مِنْهُ آيَةُ غَيْرُ مَعْرُوفِ الْأَصْلِ وَلَمَّا ذَكَرُوا هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ عَلَى وَجْهِ التَّرَدُّدِ ثُمَّ قَالَ سَيَبَوِيهِ: وَزَنَهَا فَعَلَّةٌ أَيْبَةً ، أَوْ أَوِيَّةً . وَقَالَ الْفَرَاءُ وَزَنَهَا فَعَلَّةٌ بِسُكُونِ الْعَيْنِ أَيْبَةً أَوْ أَوِيَّةً وَكَانَ الْقِيَاسُ حِينَئِذٍ إِدْغَامُ الْيَاءِ فِي الْبَاءِ أَوْ قَلْبُ الْوَآوِ يَاءَ وَإِدْغَامُهَا لِكُتْمِهَا رَأَوُا الْمَحْذُوفَ أَخْفَ عَدَلُوا عَنْ الْإِدْغَامِ لِأَنَّ إِدْغَامَ حَرْفِ عِلَّةٍ لَا يَجُوزُ مِنْ تَقْلٍ وَلِثَلَاثِيَّتِهِ بِأَيَّةٍ مُؤَنَّثَةٍ أَىِ نَحْوِ بَايَةٍ سَنَةٍ . وَقَالَ الْكَسَاوِيُّ أَمْلَهُ آيِيَّةٌ يَبُوزُنُ فَاعِلَةٌ قَلْبَتِ الْبَاءَ الْأَوَّلَى هَمْزَةً لَوْ قَوْعَهَا لِشَرْفِ الْفَاعِلِ ثُمَّ حَذَفَتْ الْهَمْزَةُ . وَفِيهَا مَذَاهِبٌ أُخَرُ .

(٢) الْعَايَةُ : السُّطْحُ الَّتِي يُقَامُ عَلَيْهِ . وَالطَّايَةُ مِنَ الْإِبِلِ : الطُّعْيُجُ جَمْعُ طَايَاتٍ وَهِيَ وَآوَى . وَالثَّايَةُ حِجَارَةٌ تَرُفَعُ بِجَمَلِهَا الرِّعَاةُ عَلَامَةً عَلَى مَوَاقِعِهِمْ فِي اللَّيْلِ إِذَا رَجَعُوا

﴿يَكُنِي إِسْرَءِيلَ أَذْكَرُوا لِمَعْنَى الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي
أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِلَيَّ فَارْجِعُونِ﴾ ٤٥

انتقال من موعظة المشركين إلى موعظة الكافرين من أهل الكتاب وبذلك تم موعظة الفرق المتقدم ذكرها، لأن فريق المنافقين لا يبعدوا أن يكونوا من المشركين أو من أهل الكتاب اليهود، ووجه الخطاب هنا إلى بني إسرائيل وهم أشهر الأمم للتدنية ذات الكتاب الشهير والشريعة الواسعة، وذلك لأن هذا القرآن جاء يهدي للتي هي أقوم فكانت هاته السورة التي هي فسطاطه مشتملة على الفرض الذي جاء لأجله وقد جاء الوفاء بهذا الفرض على أديم الأساليب وأكل وجوه البلاغة فكانت فاتحتها في التنويه بشأن هذا الكتاب وآثار هديه وما يكتسب متبوعه من الفلاح دنيا وأخرى، وبالتحذير من سوء منبة من يمرض من هديه ويتسكب طريقه، ووُصف في خلال ذلك أحوال الناس تجاه تلقى هذا الكتاب من مؤمن وكافر ومنافق، بعد ذلك أقبل على أصناف أولئك بالدعوة إلى المقصود، وقد انحصر الأصناف الثلاثة من الناس التلقين لهذا الكتاب بالنسبة لحالهم تجاه الدعوة الإسلامية في صنفين لأنهم إما مشرك أو متدين أي كفاي، إذ قد اندرج صنف المنافقين في الصنف المتدين لأنهم من اليهود كما قدمناه. فدعا المشركين إلى عبادته تعالى بقوله «بأيها الناس اعبدوا ربكم». فالناس إن كان المراد به المشركين كما هو اصطلاح القرآن غالبا كما تقدم فظاهر. وإن كان المراد به كل الناس فقوله «اعبدوا ربكم» يختص بهم لا محالة إذ ليس المؤمنون بداخلين في ذلك، وذكرهم بدلائل الصنعة وهي خلق أصولهم وأصول نعم الحياة وهي خلق الأرض والسماء وإنزال الماء من السماء لإخراج الثمرات، وعجَّب من كفرهم مع ظهور دلائل إثبات الخالق من الحياة والموت، وذكرهم بنعمة عظيمة وهي نعمة تكريم أصلهم وتوحيته على أيهم، كل ذلك اختصار على القدر الثابت في فطرتهم إذ لم يكن لديهم من الأصول الدينية ما يمكن أن يُحمل ضرجا في المحاورة والمجادلة يقتنعون به، وخاطبهم في شأن إثبات صدق الرسول خلال ذلك بالدليل الذي تدركه أذواقهم البلاغية فقال «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله» الآيات. ولما قضى ذلك كله حقه أقبل بالخطاب هنا على الصنف الثاني وهم أهل الشرائع والكتاب وخص من

بينهم بنى إسرائيل لأنهم أمثل أمة ذات كتاب مشهور في العالم كله وهم الأوحّداء بهذا الوصف من المتكلمين باللغة العربية الساكنين المدينة وما حولها ، وهم أيضا الذين ظهر منهم العناد والنواء لهذا الدين ، ومن أجل ذلك لم يَدْعُ اليهود إلى توحيد ولا اعتراف بالخالق لأنهم موحدون ولكنه دعاهم إلى تذكر نعم الله عليهم وإلى ما كانت تلاقية أنبياءهم من مكذبهم ، ليدذكروا أن تلك سنة الله وليرجعوا على أنفسهم بمثل ما كانوا يؤنّبون به من كذب أنبياءهم وذكركم ببيانات رسلكم وأنبيائهم بنى يأتى بدمهم .

وتتوجه الخطاب إليهم طريقة أخرى وهى أنه جادلهم بالأدلة الدينية العلمية وإثبات صدق الرسالة بما تمارفوه من أحوال الرسل ، ولم يرج لهم على إثبات الصدق بدلالة معجزة القرآن إذ لم يكونوا من فُرسان هذا الميدان كما قدمناه في تفسير قوله تعالى « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما » فكان خطابهم هنا بالدلائل الدينية وبحجج الشريعة الموسوية ليكون دليل صدق الرسول في الاعتبار بحاله وأنه جاء على وفاق أحوال إخوانه المرسلين السابقين .

وقد أفاض القرآن في ذلك وتدرج فيه من درجة إلى أختها بأسلوب بديع في مجادلة المخاطبين وأفاد فيه تعليم المسلمين حتى لا يفوتهم علماء بنى إسرائيل قال تعالى « أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَلْعَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ » فقد كان العلم يومئذ معرفة التشريع ومعرفة أخبار الأنبياء والأمم الماضية وأحوال العالمين العلوى والسفلى مع الوصايات الأدبية والمواعظ الأخلاقية ، فبذلك كان اليهود يفوقون العرب ومن أجله كانت العرب تسترشد في الشؤون وبه امتاز اليهود على العرب في بلادهم بالفكرة المدنية . وكان علم عامة اليهود في هذا الشأن ضميما وإنما انتردت بعلمه علماءهم وأخبارهم فجاء القرآن في هاته المجادلات معلما أيضا للمسلمين وملحقا لهم بعلماء بنى إسرائيل حتى تكون الدرجة العليا لهم لأنهم يضمون هذا العلم إلى علومهم اللسانية ونباهتهم الفكرية فتصبح عامة المسلمين مساوية في العلم لخاصة الإسرائيليين وهذا معنى عظيم من معاني تعمير التعليم والإلحاق في مسابقة التمدن .

وبه تنكشف لكم حكمة من حكمكم ترض القرآن لقصص الأمم وأحوالهم فإن في ذلك معبرة تعلميا اصطلاحيا . ولقد نمّذ هذا من معجزات القرآن وهو أنه شرح من أحوال بنى إسرائيل ما لا يعلمه إلا أخبارهم وخصتهم مع حرصهم على كتاباته والاستتار به

خشية الزاحمة في الجاه والمنافع فجاء القرآن على لسان أبعد الناس عنهم وعن علمهم صادحا بما لا يعلمه غير خاصتهم فكانت هذه المعجزة للكتابين قاعة مقام المعجزة البلاغية للأمين. وقد تقدم الإلام بهذا في المقدمة السابقة . وقد روعيت في هذا الانتقال مسايرة ترتيب كتب التوراة إذا عقت كتاب التكوين بكتاب الخروج أى وصف أحوال بني إسرائيل في مدة فرعون ثم بمثة موسى وقد اقتصر مما في سفر التكوين على ذكر خلق آدم وإسكانه الأرض لأنه موضع العبرة وانتقل من ذلك إلى أحوال بني إسرائيل لأن فيها عبراً جمعة لهم وللأمة .

ف قوله « يا بني إسرائيل » خطاب لندرية يعقوب وفي خديته انحصر سائر الأمة اليهودية ، وقد خاطبهم بهذا الوصف دون أن يقول يا أيها اليهود لكونه هو اسم القبيلة أما اليهود فهو اسم النحلة والديانة ولأن من كان متبعاً دين اليهودية من غير بني إسرائيل كحمر لم يعتد بهم لأنهم تبع نبي إسرائيل فلو آمن بنو إسرائيل بالنبي صلى الله عليه وسلم لآمن أتباعهم لأن التقليد تبع لقلده. ولأن هذا الخطاب للتذكير بنعم أدم الله بها على أسلافهم وكرامات أكرمهم بها فكان لندائهم بمنوان كونهم أبناء يعقوب وأعتابه مزيد مناسبة لذلك ألا ترى أنه لما ذكروا بمنوان التدين يدين موسى ذكروا بوصف الذين هادوا في قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا » الآية كما سيأتى قريباً . وتوجيه الخطاب إلى جميع بني إسرائيل يشمل علماءهم وعامتهم لأن ما خاطبوا به هومن التذكير بنعمة الله على أسلافهم وبمهد الله لهم . وكذلك نجد خطابهم في الأقرض التي يراد منها التسجيل على جميعهم يكون بنحو « يا أهل الكتاب » أو بوصف اليهود الذين هادوا أو بوصف النصارى ، فأما إذا كان الغرض التسجيل على علماءهم نجد القرآن يمتنهم بوصف « الذين أوتوا الكتاب » أو « الذين آتيناكم الكتاب » . وقد يستغنى عن ذلك بكون الخبر السوق مما يناسب علماءهم خاصة مثل قوله تعالى « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما علقوه وهم يطعنون » . ونحو « ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً » - ونحو « ولا تلبسوا الحق بالباطل وتسكتوا الحق » وأتم نعلون « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » - الآية « ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به » « إن الذين يكتبون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك »

يلعنهم الله - « ولئن آتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك » الآية .
فإذا جاء الخطاب بأسلوب شامل لملائهم وعامتهم صرف إلى كل طائفة من الطائفتين ما هو لائق بها .

وبنون مما ألحق بجمع المذكر السالم وليس منه لأنه دخله التكسير بحذف لامه وزيادة همزة الوصل في أوله لحقه أن يجمع على أبناء .

وقد اختلف في أصل ابن فقيـل هو مشتق من بنى أى فهو مصدر بمعنى المفعول كالخلق فأصله بنى أى مبنى لأن أباه بناء وكونه لحذف لامه للتخفيف وعض عنها همزة الوصل فيه مناسبة في معنى الاشتقاق إلا أن الحذف حينئذ على غير قياس لأن الياء لا موجب لحذفها إلا أن يتكاف له بأن الياء تحركت مع سكون ما قبلها فنقلت حركتها للسكون إجرأه بحرى عين الكلمة ثم لما اقلب أفعال تلك القاعدة خيف التباسه بفعل بنى لحذف اللام وعض عنها همزة الوصل . وقيل أصله وأو على وزن بنو أو بنو بسكون النون أو بالتحرير كحذف الواو كما حذف من نظائره نحو أخ وأب وفي هذا الوجه بدعن الاشتقاق وبدع عن نظائره لأن نظائره لما حذف لاماتها لم تعوض عنها همزة الوصل .

وإسرائيل لقب يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام قال ابن عباس - معناه عبد الله ، لأن إسرا بمعنى عبد وإيل اسم الله أى مركب من كلمتين - إسرا - و - إيل - اسم الله تعالى كما يقولون بيت إيل (اسم لقرية تسمى ، لوز ، من أرض كنعان ترلها يعقوب عليه السلام في مهاجرة فراراً من أخيه عيسو وبني فيها مذبحاً ودعا اسمه بيت إيل) . والذي في كتب اليهود أن سبب تسمية يعقوب إسرائيل أنه لما كان خائفاً في مهاجرة من أن يلحقه أخوه عيسو لينتقم منه ^(١) عرض له في إحدى الليالي شخص فعلم يعقوب أنه ربه (أى ملك من ملائكة الله) فأمسكه وسارعه يعقوب كامل الليل إلى طلوع الفجر فقال له أطلقني فقد طلع الفجر فقال له يعقوب لا أطلقك حتى تباركني فقال له ما اسمك قال يعقوب قال له لا بدعى اسمك يعقوب بعد اليوم بل أنت

(١) إن تاريخ اليهود يقول إن إسحاق لما كبر وضعف بصره أراد أن يبارك ابنه عيسو ليكون خليفته في النبوة بعد موته فأمره أن يصيد له صيدا ويجعل له طعاماً ليأكل ويباركه فأشعرت أمهما رفقة ابنها يعقوب بذلك وكانت تحبه فتجمل وأومأ به أنه هو عيسو وذبح له جديين وأومأ به أنها صيد فباركه ، فلما رجع عيسو وعلم حيلة لئيه وكانت البركة تمت ليعقوب عزم عيسو على قتل أخيه يعقوب . (تكون إسحاق ٢٧)

إسرائيل، لأنك جاهدت الله والناس وقدرت. وبارك هناك^(١). فهذا يدل على أن إسرا في هذا الاسم راجع إلى معنى الأسر في الحرب كما هو في العربية فإذا كان هذا من أصل القوارة فهو على تأويل رؤيا رآها يعقوب جمل الله بها له شرفاً أو عرض له ملك كذلك. ثم إن يعقوب له اثنا عشر ابناً وهم المشهورون بالأسباط لأنهم أسباط إسحاق بن إبراهيم وإلى هؤلاء الأسباط يرجع نسب جميع بني إسرائيل وسيتأتى ذكر الأسباط في هذه السورة.

واذكروا أمر من الذكر وهو أى الله ذكر بكسر الدال وضمها يطلق على خطوط شىء ببال من نسيه ولذلك قيل، وكيف يذكر من ليس نسيه، ويطلق على النطق باسم الشىء الخاطر ببال الناس، ثم أطلق على التصريح بالدال مطلقاً لأن الشأن أن أحداً لا ينطق باسم الشىء إلا إذا خطر بباله، وقد فرق بعض اللغويين بين مكسور الدال ومضموم فجعل المكسور للسان والمضموم للعقل ولعلها تفرقة استعمالية مولدة إذ لا يحجر على المستعمل تخصيصه أحد مصدرى الفعل الواحد لأحد معانى الفعل عند التعبير فيصير ذلك اصطلاحياً استعمالياً لا وضماً حتى يكون من المترادف إذ اتحاد الفعل مانع من دعوى ترادف المصدرين فقد قال عمر رضى الله عنه أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهيه فسمى النوعين ذكراً. والمقصود هنا الذكر العقلى إذ ليس المراد ذكر النعمة باللسان.

والمراد بالنعمة هنا جميع ما أنعم الله به على مخاطبين مباشرة أو بواسطة الإنعام على أسلافهم فإن النعمة على الأسلاف نعمة على الأبناء لأنها سببها لهم، وقدوة يقتدون بها، وبركة تمود عليهم منها، وصلاح حالهم الحاضر كان بسببها، وبعض النعم يكون فيما فطر الله عليه الإنسان من فطنة وسلامة ضمير وتلك قد تورث في الأبناء. ولولا تلك النعم لهلك سلفهم أو أساءت حالهم فجاء أبناءهم في شر حال. فيشمل هذا جميع النعم التى أنعم الله بها عليهم فهو بمنزلة اذكروا نعمى عليكم. وهذا الموم مستفاد من إضافة نعمة إلى ضمير الله تعالى إذ الإضافة تأتى لما تأتى له اللام ولا يستقيم من معانى اللام العهد إذ ليس في الكلام نعمة معينة معهودة، ولا يستقيم معنى اللام الجنسية، فتبين أن تكون الإضافة على معنى لام الاستفراق فالمعوم حصل من إضافة نعمة إلى المعرفة وقليل من علماء أصول الفقه من يذكرون المفرد العرف بالإضافة في صيغة الموم، وقد ذكره الإمام الرازى في الحصول في أثناء

الاستدلال . وقالولى الدين الإضافة عند الإمام أدل على العموم من اللام وقال ابن السبكي فى شرح مختصر ابن الحاجب : دلالة المفرد المضاف على العموم ما لم يتحقق عهد هو الصحيح نحو قوله تعالى « فليحذر الذين يخافون من امرأة أى كل امرأة » وقد تأيد قصد عموم النعمة بأن المقام للامتنان والعبادة إلى الإسلام فى مناسبة تكثير النعم . والمراد النعم التى أنعم الله بها على أسلافهم وعلى الحاضرين منهم زمن نزول القرآن فإن النعمة على أسلافهم نعمة عليهم وقد تنامت النعم عليهم إذ بواهم قرى فى بلاد العرب بعد أن سلبت بلادهم فلسطين وجعلهم فى محبوبحة من العيش مع الأمن والثروة ومسالمة العرب لهم . والأمر بذكر النعمة هنا مراد منه لازمه وهو شكرها ومن أول مراتب الشكر ترك المكابرة فى تلقى ما ينسب إلى الله من الرسالة بالنظر فى أدلتها ومتابعتها ما يأتى به الرسول . فقوله « التى أنعمت عليكم » وصف أشير به إلى وجوب شكر النعم لما يؤذن الوصول وعلته من التحليل فهو من باب قوله تعالى « وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون » .

وفيد مع ذلك أمرهم بتفكر النعم التى أنعم بها عليهم لينصرفوا بذلك عن حسد غيرهم فإن تذكير الحسود بما عنده من النعم عظة له وصرف له عن الحسد الناشئ عن الاشتغال بنعم الغير وهذا تعريض بهم أنهم حاسدون للعرب فيما أوتوا من الكتاب والحكمة بيمته محمد صلى الله عليه وسلم وانتقال النبوة من بنى إسرائيل إلى العرب وإنما ذكروا بذلك لأن النفس غفلة عما هو قائم بها وإنما تشتغل بأحوال غيرها لأن الحس هو أصل المعلومات فإذا رأى الحاسد نعم الغير نسي أنه أيضا فى نعمة فإذا أريد صرفه عن الحسد ذكر بنعمه حتى يخف حسده فإن حسدهم هو الذى حال دون تصديقهم به فيكون وزانه وزان قوله تعالى « أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله » ، وتقديره على قوله وأوفوا بعهدي « من باب تقديم التخلية بالمجعة على التخلية بالمهمة ويكون اقتراح خطابهم بهذا التذكير تهينة لنفوسهم إلى تلقى الخطاب بسلامة طوية وإنصاف .

وقوله تعالى « وأوفوا بعهدي » هو فعل مهموز من (وفى) المجرد وأصل معنى وفى آتم الأمر بقوله وفيتته حقه ، ولما كان المجرد متديبا للفعل ولم يكن فى المهموز زيادة تعديبة للتساوى بين قولك وفيتته حقه وأوفيتته حقه تميزت الزيادة لجرد المبالغة فى التوفية مثل بان وأبان وشغل وأشغل ، وأما وفى بالتضعيف فهو أبلغ من أوفى لأن فعل وإن شارك فى معنى إلا أنه لما كان

دأ على التقضى شيئا بعد شيء كان أدل على المبالغة لأن شأن الأمر الذى يفعل مدرجا أن يكون أتقن . وقد أطلق الوفاء على تحقيق الوعد والمهد إطلاقا شائفا صيره حقيقة . والمهد تقدم معناه عند قوله تعالى «الذين يتقضون عهد الله من بعد ميثاقه» في هذه السورة . والمهد هنا هو الالتزام للغير بمعاملة التزاما لا يفرط فيه الماهد حتى يفسخه بينهما واستمير المهد المضاف إلى ضمير الجلالة لقبول ما يكلفهم به من الدين واستعمل مجازا لقبول التكليف والدخول في الدين واستمير المضاف إلى ضمير مخاطبين للوعد على ذلك بالثواب في الآخرة والنصر في الدنيا فلك أن تجعل كل عهد مجازا مفردا استعمل المهد الأول في التكليف واستعمل المهد الثانى في الوعد بالثواب والنصر واستعمل الإيفاء مع كليهما في تحقيق ما أترم به كلا الجانبين مستتمارا من ملائم الشبه به إلى ملائم الشبه ليفيد ترشيعا لاستمراره ولك أن تجعل المجموع استمارة تمثيلية بأن شبه الهيئة الحاصلة من قولهم لما أمرم الله به وأن لا يقصروا في العمل ومن وعد الله أيام على ذلك بالثواب بهيئة التماهدين على التزام كل منهما بعمل للآخر ووفائه بمهد في عدم الإخلال به فاستمير لهذه الهيئة الكلام المشتمل على قوله «وأوفوا بعهدي أوف بمهدكم» وهذا أحسن وبه يتبين وجه استعمال لفظ المهد الثانى في قوله تعالى أوف بمهدكم وتقر به المشاكلة .

وعلى الوجهين فالعهد في الموضعين مضاف للمفعول وهو ما ذهب إليه صاحب الكشف لأن إضافته إلى المفعول متينة إذا تعلق به الإيفاء إذ لا يوفى أحد إلا بمهد نفسه فإذا أضيف العهد الذى هو مفعول أوفوا إلى غير فاعل الإيفاء تعين أن تكون إضافته للمفعول وبذلك يتم ترشيع المجاز إن كان مفردا كما أشار له المحقق التفترانى فإن كان مركبا فأخلق به لأن اللفظ الموضوع للهيئة الشبه بها يضاف بقيد الإيفاء إلى مفعوله لا بحالة .

ومن لطائف القرآن في اختيار لفظ العهد للاستمارة هنا لتكليف الله تعالى أيام أن ذلك خطاب لهم باللفظ المعروف عندهم في كتبهم فإن التوراة المتزلة على موسى عليه السلام تلقب عندهم بالمهد لأنها وصاياات الله تعالى لهم ولذا عبر عنه في مواضع من القرآن بالميثاق وهذا من طرق الإعجاز العلمى الذى لا يعرفه إلا علماؤهم وهم أشع به منهم في كل شيء بحيث لا يعرف ذلك إلا خاصة أهل الدين فجسيته على لسان النبي العربى الأسمى دليل على أنه وحى من العلام بالنيوب . والمهد قد أخذ على أسلافهم بواسطة وسلمهم وأنبيائهم قال تعالى «وإذ

أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه. الآية وإذا قد كان مخاطبون بالآية قد تلقوا الشريعة من أسلافهم بما فيها من عهد فقد كان المهد لازماً لهم وكان الوفاء متعيناً عليهم لأنهم الذين جاء فيهم الرسول الموعود به.

وقوله وإياي فارهبون عطفت الواو جملة وإياي على الجمل المتقدمة من قوله وأوفوا بعهدي إلى آخرها على طريقة الانتقال من معني إلى المعنى المتولد عنه وهي أصل طريقة المنشئين أن يراعوا الترتيب الخارجي في الخبر والإنشاء لأنه الأصل ما لم يطرأ مقتض لتغيير الترتيب الطبيعي ومنه في القرآن قوله « ولما جاءت رسلنا لوطاً سيء بهم وضاق بهم ذرعاً وقال هذا يوم عيسى وجاءه قومه يهرهون إليه » إلخ ، فإنه لما افتتح خطابهم بالتذكير بالنعمة الباعث على شكر النعم ومراعاة حقه والمظهر لهم من الحسد فإنه صارف من الاعتراف بالنعمة كما قدمنا . ثم عطفت عليه قوله « وأوفوا بعهدي » وهو مبسوط المقصود من الأمر بتصديق الرسول الموعود به على السنة أنبيائهم . ثم عقب ذلك بقوله « وإياي فارهبون » فهو تكميل لذلك الأمر السابق بالنهي عما يحول بينهم وبين الإيفاء بالمهد على وجهه وذلك هو صد كبرائهم وأخبارهم بإيام من الانتقال عامهم عليه من التمسك بالتوراة فإنهم هم القوم الذين كانوا يقولون لملك بلادهم فرعون مصر يوم بشة موسى « لن نؤترك على ما جاءنا من البينات والذی فطرنا » فكانوا أحرىء بأن يطلبوا سادتهم وأخبارهم بمثل ذلك الخطاب عند البعثة المحمدية .

فتقديم المفعول هنا متعين للاختصاص ليحصل من الجملة إثبات ونفي ولختير من طرق القصر طريق التقديم دون ما وإلا ليكون الحاصل بالمنطوق هو الأمر برهبة الله تعالى ويكون النهي من رهبة غيره خلاصاً بالمفهوم فإنهم إذا زهبوا الله تعالى حرصوا على الإيفاء بالمهد ولما كانت رهبتهم أحبارهم عندهم من الإيفاء بالمهد أدمج النهي عن رهبة غير الله مع الأمر برهبة الله تعالى في صيغة واحدة .

وتقديم المفعول مع اشتغال فعله بضميره أكد في إفادة التقديم الحصر من تقديم المفعول على الفعل غير المشتغل بضميره ، إياي ارهبون أكد من نحو إياي ارهبوا كما أشار إليه صاحب الكشاف إذ قال « وهو من قولك زيدا رهيته وهو أوكد في إفادة الاختصاص من إياك نبيد » اه . ووجهه عندي أن تقديم المفعول يحتمل الاختصاص ، إلا أن الأصل فيه أن يدل

على الاختصاص إلا إذا أقامت القرينة على التقوى فإذا كان مع التقديم اشتغال الفعل بضمير
المقدم نحو: زيداً ضربه كان الاختصاص أوكد أى كان احتمال التقوى أضعف وذلك لأنَّ إسناده
الفعل إلى الضمير بمد إسناده إلى الظاهر المتقدم يفيد التقوى فتبين أن تقديم المفعول للاختصاص
دون التقوى إذ التقوى قد حصل بإسناده الفعل أولاً إلى الاسم أو الظاهر المتقدم وثانياً إلى ضمير
المتقدم ولهذا لم يقل صاحب الكشف وهو أكثر اختصاصاً ولا أقوى اختصاصاً إذ
الاختصاص لا يقبل التقوية بل قال وهو أوكد في إفادة الاختصاص أى أن إفادته الاختصاص
أقوى لأن احتمال كون التقديم للتقوى قد صار مع الاشتغال ضعيفاً جداً . ولسنا ندعى أن
الاشتغال متعين للتخصيص فإنه قد يأتي بلا تخصيص في نحو قوله تعالى إنا كل شيء خلقناه
يقدر، وقوله: أيسراً منا واحد اتبعه وقول زهير .

فكلا أرامم أصبحوا يملكون صحبجات مال طالعات بمخرم

لظهور أن لا معنى للتخصيص في شيء مما ذكرنا غير أن الغالب أن يكون التقديم مع
سينة الاشتغال للتخصيص إذ العرب لا تقدم المفعول غالباً إلا لثقله ولا الثفات إلى ماوجه به
صاحب المفتاح أن احتمال المفعول في الاشتغال بالتخصيص والتقوى باق على حاله ولكذلك إن
قدرت الفعل المحذوف متقدماً على المفعول كان التقديم للتقوى وإن قدرته بمد المفعول كان
التقديم للتخصيص فإنه بناء على حالة موقع الفعل المقدر مع أن تقدير الفعل اعتبار لا يلاحظه
البناء ولأنهم ينصبون على موقعه قرينه فتبين أن السامع إنما يمتد بالتقديم المحسوس وبشكرير
التملق وأما الاعتداد بموقع الفعل المقدر فحوالة على غير مشاهد لأن التقدير إن كان بنية
المتكلم فلا قبل للسامع بمعرفة نيته ولا يصح أن يكون الخيار في التقدير للسامع .

هذا والتقديم إذا اقترن بالناء كان فيه مبالغة ، لأن الناء كما في هذه الآية مؤذنة بشرط
مقدر ولما كان هذا الشرط لا دليل عليه إلا الناء تعين تقديره عاماً نحو إن يكن شيء
أو مهما يكن شيء كما أشار له صاحب الكشف في قوله تعالى «وربك فكبر» حيث قال
« ودخلت الناء لمعنى الشرط كأنه قيل مهما كان فلا تدع تكبيره » . فالعنى هنا وأوفوا
بمهدى أوف بمهدكم ومهما يكن شيء . فإياى اذهبونى ، فلما حذفت جملة الشرط بمد واو
المطف بقيت فاء الجواب موالية . لواو المطف فزلحقت إلى أثناء الجواب كراهية توالى

حرفين فقيل وإياي فارهبون بدلا من أن يقال فارهبون . والتعليق على الشرط العام يستلزم تحقق وقوع الجواب لأن التعليق الشرطي بمنزلة ربط السبب بالسبب فإذا كان المعلق عليه أمراً محقق الوقوع لعدم خلو الحدثنان عنه تين تحقق وقوع الملق ، وهذا مبني على مذهب سيويه في باب الأمر والنهي يختار فيهما النصب في الاسم الذي يبنى عليه الفعل وذلك مثل قولك زيداً اضربه ومثل ذلك أما زيداً فاقتله فإذا قلت زيد فاضربه لم يستقم أن تحمله على الابتداء ألا ترى أنك لو قلت زيد فمتطلق لم يستقم ، ثم أشار إلى أن الفاء هنا في معنى فاء الجزاء فمن ثم جزم الزمخشري بأن هاته الفاء مهما وجدت في الاشتغال دلت على شرط عام محذوف وإن الفاء كانت داخلة على الاسم فزحلت على حكم فاء جواب أما الشرطية^(١) وأحسب أن مثل هذا التركيب من مبتكر أساليب القرآن ولم أذكر أني عثرت على مثله في كلام العرب .

ومما يؤيد ما ذهب إليه صاحب الكشف المبني على كلام سيويه من اعتبار الفاء مشعرة بشرط مقدر ، أن غالب مواقع هاته الفاء المتقدم منها المفعول على مدخلها أن تقع بـمـنـهـي أو أمر يناقض الأمر والنهي الذي دخلت عليه تلك الفاء نحو قوله تعالى « ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت » إلى قوله « بل الله فاعبد » وقول الأعمش « ولا تعبد الشيطان والله فاعبد » فكان ما يتقدم هاته الفاء يتولد منه شرط في المعنى وكانت الفاء مؤذنة بذلك الشرط وعلامة عليه فلاجل كونه مفعولاً عليه بدليلين أصله وفروعه كان كالمذكور كأنه قيل لئن أشركت ليحبطن عملك ، وإن كنت عابداً شيئاً فالله فاعبد ، وكذا في البيت وهذه فائدة لم يفسح عنها السلف فخذها ولا تخف .

(١) وقيل إن الفاء في مثل هذا عاطفة على محذوف ، فقال البيراني في شرح الكتاب إن الفاء تدل على فعل من شأنه أن يكون سبباً فيما دخلت عليه الفاء ، ففي نحو زيداً فاضرب تأمب فاضرب زيداً ونحوه فلما حذف المفعول عليه قدم معمول الفعل ليكون عوضاً عن المفعول عليه المحذوف ولأجل كون تقديمه لعل صحت أعمال ما بعد الفاء فيه كما عمل ما بعد الفاء الواقعة في جواب أما فيما قبلها لأنه قدم ليحل محل فعل الشرط . وعلى هذا القول فالتقديم ليس لقصد تخصيص ولا تقو . وقال صاحب الفتاح : الفاء عطفت الفعل على فعل مثله للتقوى ، والمفعول المذكور مفعول الفعل المحذوف ، والتقدير اضرب زيداً فاضرب ، ورد هذين أن الفاء لو كانت عاطفة لما اجتمعت مع حرف عطف في مواضع كثيرة نحو « وربك فكبر وبابك ظهر » الخ .

قال التفتراني وتقل عن صاحب الكشاف أنه قال إن في قوله تعالى وإياي فارهبون، وجوهاً من التأكيد : تقديم الضمير المنفصل . وتأخير المتصل . والفاء الموجبة معطوفاً عليه ومعطوفاً تقديره إياي اربهبوا فارهبون أحدهما مقدر والثاني مظهر . وما في ذلك من تكرار الرهبة . وما فيه من معنى الشرط بدلالة الفاء كأنه قيل إن كنتم راهبين شيئاً فارهبون اه . يريد أن في تقديم الضمير إفادة الاختصاص والاختصاص تأكيد ، قال صاحب المفتاح ليس الحصر والتخصيص إلا تأكيداً على تأكيد وأما تأخير الضمير المتصل فلما في إعادة الإسناد من التقوى، ومراد الزمخشري بقوله معطوفاً عليه ومعطوفاً المطف للتقوى أى مقبلاً ومقبلاً به لا المطف النحوى إذ لا يستقيم هنا . فتحصل أن في التعبير عن مثل هذا الاختصاص في كلام البلغاء مراتب أربع : مجرد التقديم للمفعول نحو إياك نعبد . وتقديمه على فعله المامل في ضميره نحو زيداً رهيته . وتقديمه على فعله مع اقتران الفعل بالفاء نحو وإياي فارهبون . والثانية والثالثة والرابعة أوكد منهما .

وحذفت ياء المتكلم بمد نون الوقاية في قوله « فارهبون » للجمهور من العشرة في الوصل والوقف وأثبتها يعقوب في الوصل والوقف . وجمهور العرب يحذفونها في الوقف دون الوصل وهذيل يحذفونها في الوقف والوصل وأهل الحجاز يثبتونها في الحالين وإنما اتفق الجمهور هنا على حذفها في الوصل مثل الوقف لأن كلمة فارهبون كتبت في المصحف الإمام بدون ياء وقرئت كذلك في سنة القراءة . ووجه ذلك أنها وقعت فاصلة فاعتبروها كالوقوف عليها قال سيويه في باب ما يحذف من أواخر الأسماء في الوقف « وجميع ما لا يحذف في الكلام وما يختار فيه أن لا يحذف يحذف في الفواصل والقوافي » . ولأن لفظة هذيل تحذفها مطلقاً ، وقراءة يعقوب بإثبات الياء في الوصل والوقف جرى على لفظة أهل الحجاز ولأنه رواها بالإثبات وهو وجه في العربية ويكون قد تأول كتابتها بدون ياء في المصحف أنه اعتاد على أن القارئ يجرها على روايته ولذلك لو لم تكن ياء المتكلم في كلمة هي فاصلة من الآي لما اتفق الجمهور على حذفها كما في قوله تعالى « أجب دعوة الداعي إذا دعان » كما سيأتي .

﴿وَأَمِنُوا بِمَا آتَيْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾

شروع فی دعوتہ بنی اسرائیل الی الاسلام وھدی القرآن وھذا ھو المقصود من خطابہم ولكن قدم بين يديه ما يهيئ نفوسهم إلى قبوله كما تتقدم المقدمة على الفرض ، والتخليّة على التحلية .

والإيمان بالكتاب المنزل من عند الله أو بكتب الله وإن كان من جملة ما شمله العهد المشار إليه بقوله « وأوفوا بعهدي » إلا أنه لم يلتفت إليه هنا من تلك الجهة لأنهم عاهدوا الله على أشياء كثيرة كما تقدم وضمن جلّلتها الإيمان بالرسول والكتب التي تأتي بعد موسى عليه السلام إلا أن ذلك مجمل في العهد فلا يتعين أن يكون ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هو مما عاهدوا الله عليه بل حتى يصدقوا بأنه من عند الله وأن الجأى به رسول من الله فهم مدمعون إلى ذلك التصديق هنا . فمطفُ قوله « وآمنوا » على قوله « وإياي فارهبون » كمطف المقصد على المقدمة ، وعطفه على قوله « وأوفوا بعهدي » من قبيل عطف الخاص على العام في المعنى ولكن هذا من عطف الجمل فلا يقال فيه عطف خاص على عام لأنه إنما يكون في عطف الجزئى على الكلى من المفردات لا في عطف الجمل وإنما أردنا تقريب موقع الجملة وتوجيه إيرادها موصولة غير مفصولة .

وفى تعليل الأمر باسم الموصول وهو ما أُنزل دون غيره من الأسماء نحو الكتاب أو القرآن أو هذا الكتاب إيماء إلى تعليل الأمر بالإيمان به وهو أنه منزل من الله وهم قد أوصوا بالإيمان بكل كتاب يثبت أنه منزل من الله . ولهذا أتى بالحال التي هي علة الصلة إذ جعل كونه مصدقاً لما في التوراة علامة على أنه من عند الله . وهي العلامة الدينية المناسبة لأهل العلم من أهل الكتاب فكما جعل الإعجاز اللفظي علامة على كون القرآن من عند الله لأهل الفصاحة والبلاغة من العرب كما أشير إليه بقوله « ألم ذلك الكتاب » إلى قوله « فاتوا بسورة من مثله » ؛ كذلك جعل الإعجاز المعنوي وهو اشتراكه على الهدى الذي هو شأن الكتب الإلهية علامة على أنه من عنده لأهل الدين والعلم بالشرائع .

ثم الإيمان بالقرآن يستلزم الإيمان بالذي جاء به وبالذي أنزل .

والمراد بما معهم كتب التوراة الأربعة وما ألحق بها من كتب الأنبياء من بنى إسرائيل

كازبور ، وكتاب أشعياء ، وأرمياء ، وخزقيال ، ودانيال وغيرها ولذا اختير التمييز بما
معكم دون التوراة مع أنها عبر بها في مواضع غير هذا لأن في كتب الأنبياء من بعد موسى
عليه السلام بشارات بمحنة محمد صلى الله عليه وسلم أصرح مما في التوراة فكان التنبيه إليها
أوقع . والمراد من كون القرآن مصدقاً لما معهم أنه يشتمل على الهدى الذى دعت إليه
أنبيائهم من التوحيد والأمر بالقضائل واجتناب الرذائل وإقامة العدل ومن الوعد والوعيد
والمواعظ والقصاص فما عاين منه بها فأمره ظاهر وما اختلف فإما هو لاختلاف الصالح
والعصور مع دخول الجميع تحت أصل واحد . ولعلك سمى ذلك الاختلاف نسخاً لأن النسخ
إزالة حكم ثابت ولم يسم إبطالا أو تكذيباً فظهر أنه مصدق لما معهم حتى فيما جاء مخالفاً فيه
لما معهم لأنه ينادى على أن المخالفة تغيير أحكام تبعاً لتغير أحوال الصالح والمفاسد بسبب
تفاوت الأعصار بحيث يكون المنير والمتميز حقا بحسب زمانه وليس ذلك إبطالا ولا تكذيباً قال
تعالى « فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات » الآية . فالإيمان بالقرآن لا ينافى
تحسبهم القديم بدينهم ولا ما سبق من أخذ رسلهم عليهم المهد باتباعه . وما يشمله تصديق
القرآن لما معهم أن الصفات التى اشتمل عليها القرآن ودين الإسلام والجانى به موافقة لما
بشرت به كتبهم فيكون وروده معجزة لأنبيائهم وتصديقاً آخر لدينهم وهو أحد وجهين
ذكرهما الفخر والبيضاوى فيلزم تأويل التصديق بالتحقيق لأن التصديق حقيقة في إلام
الخبير (بفتح الباء) بأن خبر الخبير مطابق للواقع إما بقوله صدقت أو صدق فلان كما ورد
في حديث جبريل في صحيح البخارى لما سأله عن الإيمان والإسلام والإحسان أنه لما أخبره
قال السائل صدقت قال فصحبنا له يسأله ويصدق ، وإما بأن يخبر الرجل بخبر مثل ما أخبر به
غيره فيكون إخباره الثانى تصديقاً لإخبار الأول . وأما إطلاق التصديق على دلالة شئ
على صدق خبر ما فهو إطلاق مجازى والمقصود وصف القرآن بكونه مصدقاً لما معهم بأخباره
وأحكامه لا وصف الدين والنبوة كما لا يخفى .

﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾

جمع الضمير في تكونوا مع أفراد لفظ كافر يدل على أن المراد من الكافر فريق ثبت له الكفر لا فرد واحد فإضافة أول إلى كافر بيانية تنفيد معنى فريق هو أول فرق الكافرين . والضمير المجرور في به ظاهره أنه عائد إلى ما أزلت لأنه المقصود . وهو عطف على جملة « وآمنوا بما أزلت » وهو ارتقاء في الدعوة واستجلاب القلوب فإنه لما أمرهم بالإيمان بالقرآن وكانت صيغة الأمر عتملة لطلب الامتثال بالفور أو بالتأخير وكانوا معروفين بشدة المداوة لدين الإسلام ، عطف على أمرهم بالإيمان بالقرآن منهم من أن يكونوا أول كافر بالقرآن وذلك يصدق بمكان بعضها يستفاد من حق التركيب وبعضها من لوازمه وبعضها من مستقباته وكلها تحتملها الآية ، فالعنى الأول أن يحمل قوله « أول كافر » على حقيقة معنى الأول وهو السابق غيره فيحصل من الجملة المعطوفة تأكيد الجملة المعطوف عليها بدلالة المطابقة فالنهي عن الكفر بالقرآن يؤكد قوله « وآمنوا بما أزلت » ثم إن وصف أول يشير بتقيد النهي بالوصف ولكن قرينة السياق دالة على أنه لا يراد تنفيد النهي عن الكفر بحالة أوليهم في الكفر ، إذ ليس المقصود منه مجرد النهي عن أن يكونوا مبادرين بالكفر ولا سابقين به غيرهم لقلة جدوى ذلك ولكن المقصود الأهم منه أن يكونوا أول المؤمنين فأفيد ذلك بطريق الكناية التلويحية فإن وصف أول أصله السابق غيره في عمل يعمل أو شيء يذكر فالسبق والمبادرة من لوازم معنى الأولى لأنها بمعنى مدلول اللفظ ولما كان الإيمان والكفر تقيضين إذا اتقى أحدهما ثبت الآخر كان النهي عن أن يكونوا أول الكافرين يستلزم أن يكونوا أول المؤمنين .

والقصد من النهي توبيخهم على تأخرهم في اتباع دعوة الإسلام فيكون هذا المركب قد كنى به عن معنيين من ملزوماته ، ها معنى المبادرة إلى الإسلام ومعنى التوبيخ المكنى منه بالنهي ، فيكون معنى النهي مراداً ولازمه وهو الأمر بالمبادرة بالإيمان مراداً وهو المقصود فيكون السلام كناية اجتمع فيها الملزوم واللازم معاً ، فباختبار اللازم يكون النهي في معنى الأمر فيتأكد به الأمر الذي قبله كأنه قيل « وآمنوا بما أزلت » وكونوا أول المؤمنين ، وباختبار الملزوم يكون نهياً عن الكفر بعد الأمر بالإيمان فيحصل بذلك غرضان .

وهذه الكناية تمريضية لأن غرض المعنى الكنائى غير غرض المعنى الصريح وهذا هو الذى استخلصته فى تحقيق معنى التمريض وهو أن يكون غرض الحكم المشار إليه به غير غرض الحكم الصريح به ، أو أن يكون المحكوم له به غير المحكوم له بالصريح . وهذا الوجه مستند إلى الظاهر والتحقيق بين متناثر كلامهم فى التمريض المعروف من الكناية^(١) ويندفع بهذا سؤالان مستقلان أحدهما ناشئ عما قبله : الأول كيف يصح النعى عن أن يكونوا أول الكافرين ومفهومه يقتضى أنهم لو كفروا به ثانيا لما كان كفرهم منهياً عنه . الثانى أنه قد سبقهم أهل مكة للكفر لأن آية البقرة فى خطاب اليهود تركت فى المدينة فقد تحقق أن اليهود لم يكونوا أول الكافرين فالنعى عن أن يكونوا أول الكافرين تحصيل حاصل . ووجه الاندفاع أن المقصود الأهم هو المعنى التمريضى وهو يقوم قرينة على أن القصد من النعى أن لا يكونوا من المبادرين بالكفر أى لا يكونوا متأخرين فى الإيمان وهذا أول الوجوه فى تفسير الآية عند صاحب الكشاف واختاره البيضاوى فاقصر عليه .

واعلم أن التمريض فى خصوص وصف « أول » وأما أصل النعى عن أن يكونوا كافرين به فذلك مدلول اللفظ حقيقة وصريحا . والتمريض من قبيل الكناية التلويحية لما فيه من خفاء الانتقال من المعنى إلى لوازمه . وبعض التمريض يحصل من قرآن الأحوال عند النطق بالكلام ولعل هذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز ولا كناية وهو من مستنبطات التراكيب ودلالاتها العقلية وسيجىء لهذا زيادة بيان عند قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » فى هذه السورة .

المعنى الثانى أن يكون المقصود التمريض بالمشركين وأنهم أشد من اليهود كفرا أى لا تكونوا فى عدادهم ولعل هذا هو مراد صاحب الكشاف من قوله « ويجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعنى من أشرك من أهل مكة » ولا يريد أنه تشبيه بليغ وإن كان كلامه يومه وسكت عنه شراحه .

(١) والشكى عن الانصاف بالنقيض بلفظ التهمى عن أن يكون أول من يقبضه طريقة عرية ورد عليها قول أبى العباس الثقفى لقومه تقيف حين هموا بالارتداد مع من ارتد عن العرب بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم : « يا معشر تقيف كتم أكثر العرب إسلاما فلا تكونوا أولهم ارتدادا » أى دوموا على الإيمان وهو عكس الآية وليس المراد كونوا آخر الناس ارتدادا .

المنى الثالث: أن يراد من «أول» المبادر والمستجمل لأنه من لوازم الأولية كما قال تعالى
« فَأَمَّا أُولَ السَّابِقِينَ » وقال سميد بن مقروم الضبي :

فَدَعَا نَزَالَ فَكَنتُ أَوَّلَ نَازِلٍ وَهَلَامَ أَرْكَبُهُ إِذَا لَمْ أَنْزِلِ

ف قوله أول نازل لا يريد تحقيق أنه لم ينزل أحد قبله وإنما أراد أنه بادر مع الناس فإن
الشأن أنه إذا دما القوم نزال أن ينزل السامعون كلهم ولكنه أراد أنه ممن لم يتربس .
ويكون المنى ولا تمحلوا بالتصريح بالكفر قبل التأمل ، فالمراد من الكفر هنا التصميم عليه
لا البقاء على ما كانوا عليه فتكون الكناية بالمفرد وهو كلمة أول .

المنى الرابع: أن يكون « أول » كناية عن القدوة في الأمر لأن الرئيس وساحب اللواء
ونحوهما يتقدمون القوم، قال تعالى « يقدم قومه يوم القيامة » وقال خالد بن زهير وهو ابن
أخت أبي ذؤيب الهذلي :

فَلَا تَجْزَعَنَّ مِنْ سُنَّةِ أَنْتَ سِرَّتَهَا فَأُولَ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا

أي الأجر والناصر لسنة . والمنى ولا تكونوا مقرين للكافرين بكفركم فإنهم إن
شاهدوا كفركم كفروا اقتداء بكم وهذا أيضا كناية بالمفرد .

المنى الخامس: أن يكون المراد الأول بالنسبة إلى الدعوة الثانية وهي الدعوة في المدينة
لأن ما بعد الهجرة هو حال ثانية للإسلام، فيها ظهر الإسلام متميزا مستقلا .

هذا كله مبني على جمل الضمير المجرور بالباء في قوله « كافر به » عائدا على « ما أنزلت » أي
القرآن وهو الظاهر لأنه ذكر في مقابل الإيمان به . وقيل إن الضمير عائد على ما معكم وهو
التوراة قال ابن عطية : « وعلى هذا القول يجيء - أول كافر - مستقيا على ظاهره في الأولية »
ولا يجنى أن هذا الوجه تكلف لأنه مؤول بأن كفرهم بالقرآن وهو الذي جاء على نحو
ما وصفت التوراة وكتب أنبيائهم في إشاراتهم بنبي وكتاب يكونان من بعد موسى
فإذا كذبوا بذلك فقد كفروا بصحة ما في التوراة فيفضي إلى الكفر بما معهم .

قال التفنراني : وهذا كله إما يتم لو كن كفرهم به بمعنى ادعائهم أنه كله كذب
وأما إذا كفروا بكونه كلام الله واحتقدوا أن فيه صدقا وكذبا فلا يتم ، ولهذا كان هذا الوجه
مرفوحا ، ورده عبد الحكيم بما لا يليق به .

وبهذا كله يتضح أن قوله « ولا تكونوا أول كافر به » لا يتوهم منه أن يكون النفي منصبا على القيد بحيث يفيد عدم النفي عن أن يكونوا ثاني كافر أو ثالث كافر بسبب القرينة الظاهرة وأن أول كافر ليس من قبيل الوصف الملزم حتى يستوى في نفي موصوفه أن يذكر الوصف وأن لا يذكر كقول امرئ القيس :

* على لاجبٍ لا يُهتدى بمناره *

وقول ابن امر :

* ولا ترى الضبُّ بها ينحجر *

كما سيأتى في قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » عقب هذا .

﴿ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾

عطف على النفي الذى قبله وهذا النفي موجه إلى علماء بنى إسرائيل وهم القدوة لقومهم والمناسبة أن الذى سدم عن قبول دعوة الإسلام هو خشيتهم أن تزول رئاستهم في قومهم . فكانوا يظاهرون إنكار القرآن ليلتف حولهم عامة قومهم فتبقى رئاستهم عليهم ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم .

والاشتراء تقدم عند قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » وهو اعتياض أعيانٍ بغيرها مثلها أو ثمنها من التقدين ونحوها كأوراق المال والسفاتج وقد استعير الاشتراء هنا لاستبدال شيءٍ بآخر دون تبايع .

والآيات جمع آية وأصلها في اللغة العلامة على المنزل أو على الطريق قال النابغة :

توهَّمتُ آياتٍ لها فمرَّفتُا لستِ أهوام وذا المام سابع

ثم أطلقت الآية على الحجة لأن الحجة علامة على الحق قال الخارث ابن حنزة :

مَنْ لَنَا عنده من الخير آيا ت ثلاثٌ في كلِّهن القضاء

ولذلك سميت معجزة الرسول آية كما في قوله تعالى « في تسع آيات إلى فرعون وقومه »

« وإذا لم تأتهم بآية » ، وأطلقت أيضا على الجملة التامة من القرآن قال تعالى « هو الذى

أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » وفي الحديث الصحيح قال رسول الله : أما تكفيك

آية الصِّف « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة » لأن جمل القرآن حجة على صدق الرسول لأن بلاغتها معجزة . وأما إطلاق آية على الجملة من التوراة في حديث الرجم في قول الراوى فوضع المدرّس يده على آية الرجم فذلك مجاز على مجازي لملاقة المشابهة . ووجه المشابهة بين إعراضهم وبين الاشتراء ، أن إعراضهم عن آيات القرآن لأجل استبقاء السيادة، والنفع في الدنيا يشبه استبدال المشتري في أنه يملى ما لا حاجة له به ويأخذ ما إليه احتياجه وله فيه منفعة، ففهم تشتروا استثماراً تحقيقية في الفعل ، ويجوز كون تشتروا مجازاً مرسلاً بملاقة اللزوم أو بملاقة الاستعمال المقيد في المطلق كما تقدم في قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » ، لكن هنا الاستمارة متأنية فهي أظهر لظهور علاقة المشابهة واستثناء علاقة المشابهة من تطلب وجه المدول من الحقيقة إلى المجاز لأن مقصد التشبيه وحده كاف في المدول إلى الاستمارة ، إذ التشبيه من مقاصد البناء . وإذا قد كان فعل الاشتراء يقتضى شيئين أبداً أحدهما بالآخر جُمِلَ الموضع المرغوب فيه هو المشتري وهو المأخوذ ويمدّى إلى الفعل بنفسه، وجمل الموضع الآخر هو المدفوع ويسمى الثمن ويتمدى الفعل إليه بالباء الدالة على معنى الموضع .

وقد عدى الاشتراء هنا إلى الآيات بالباء فكانت الآيات هي الواقعة موقع الثمن لأن الثمن هو مدخل الباء فدل دخول الباء على أن الآيات شبهت بالثمن في كونها أهون الموضين عند الاستبدال ، وذكر الباء قرينة للمكنية لأنها تدخل على الثمن ولا يصح كونها تبعية إذ ليس ثم معنى حقه أن يؤدي بالحرف شبه بمعنى الباء ، فها هنا يمين سلوك طريقة السكاكي في رد التبعية للمكنية . ولا يصح أيضاً جعل الباء تحجيلاً إذ ليست دالة على معنى مستقل يمكن تحييله .

ثم عبر عن مفعول الاشتراء بلفظ الثمن وكان الظاهر أن يملى لفظ الثمن لدخول الباء أو أن يمر عن كل بلفظ آخر كأن يقال لا تشتروا بآياتي متاعاً قليلاً فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وعبر عن المتاع ونحوه بالثمن على طريق الاستمارة التحقيقية لتشبيه هذا الموضع من الرئاسة أو المال بالثمن أو لأنه يشبه الثمن في كونه أعياناً وحطاماً جعلت بدلاً عن أمر نافع وفي ذلك تفريض بهم في أنهم منبوذون الصفقة إذ قد بذلوا أقدس شيء وأخذوا خطأ ما قليلاً فكان كلا البديلين في الآية مشبهاً بالثمن إلا أن الآيات شبهت به في كونها أهون

على المتناض ، والمتناض الذى يأخذونه شبه بالثمن فى كونه شيئاً مادياً يناله كل أحد أولاً إشارة إلى أن كلاماً من الآيات والثنى أمرهين على فريق فالآيات هانت على الأخبار والأموال هانت على العامة وخُص الهين حقيقة بإعطائه اللفظ الحقيقى الدال على أنه هين وأما الهين سورة فقد أعطى الباء المجازية وكل من الاستمارةين قرينة على الأخرى - ولأنه لما غلب فى الاستعمال إطلاق الثمن على النعدين اختير إطلاق ذلك على ما يأخذونه تلميحاً إلى أنهم يأخذون المال عن تمييز الأحكام الشرعية كقولهم يأخذون عرض هذا الأدنى .

وقد قيل إن قوله ثمننا قرينة الاستمارة فى قوله ولا تشتروا ووجهه أنه لما أدخلت الباء على الآيات ثمين أن الآيات هى ثمن الاشتراء فلما عبر بعده بلفظ ثمننا مفعولاً لفعل تشتروا علم السامع أن الأول ليس بشمن حقيقى فعمل أن الاشتراء مجاز ثم هو يعلم أن المعبر عنه بالثمن بعد ذلك أيضاً ليس بشمن حقيقى تبعا للعلم بالمجاز فى الفعل الناصب له .

وقد قيل إن قوله ثمننا تجريد وتقريره مثل تقرير كونه قرينة إذا جملنا القرينة قوله بآياتى .

وقيل هو ترشيع لأن لفظ الثمن من ملأثم الشراء وهو قريب مما قد مناه فى كونه استمارة لأن الترشيح فى نفسه قد يكون استمارة من ملأثم المشبه به للأنتم المشبه على الاحتمالات كلها هى تدل على تجهيلهم وتقريهم .

والآيات لا تستبدل ذواتها فتمين تقدير مضاف أى لا تشتروا بقبول آياتى ثمننا .

وإضافة آيات إلى ضمير الجلالة للتشريف قال الشيخ محمد بن عرفة عظم الآيات بشيئين الجمع والإضافة إلى ضمير الجلالة وحقر الموض بتحقرين التنكير والوصف بالقله أى وفى ذلك تعريض بنبذ صفقتهم إذ استبدلوا تقيساً بخسيس وأقول وصف قليلا سفة كاشفة لأن الثمن الذى يتباع به إضاعة الآيات هو قليل ولو كان أعظم متمول بالنسبة إلى ما أضاعه أخذ ذلك الثمن وعلى هذا المراد ينبئى حمل كلام ابن عرفة .

وقد أجمل الموض الذى استبدلوا به الآيات فمبين أهو الرئاسة أو الرضى التى يأخذونها ليشمل ذلك اختلاف أحوالهم فلههم متفاوتون فى المقاصد التى تصدم عن اتباع الإسلام على حسب اختلاف همهم .

ووصف ثمنا بقوله « قليلا » ليس المراد به التقيد بحيث يفيد النهي عن أخذ عوض قليل دون أخذ عوض له بال وإنما هو وصف ملازم للثمن المأخوذ عوضا عن استبدال الآيات فإن كل عن في جانب ذلك هو قليل فذكر هذا القيد مقصود به تحقير كل عن في ذلك فهذا النفي شبيه بنفي القيود الملازمة للعقود ليقيد نفي القيد والتقيد مما كما في البيت المشهور لامرئ القيس :

على لآحِبٍ لا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ إِذَا سَافَهُ الْعَوْدُ الدِّيَاقِي جَرَجِرَا
أَي لَا مَنَارَ لَهُ فَيُهْتَدَى بِهِ لِأَنِّ الْإِهْتِدَاءَ لَا زَمَ لِلْمَنَارِ ، وَكَذَلِكَ قَوْلُ ابْنِ أَحْمَرَ :
لَا يُفْزِعُ الْأَرْبَ أَهْوَالُهَا وَلَا تَرَى الضَّبَّ بِهَا يَنْجَحِرُ
أَي لَا أَرْبَ بِهَا حَتَّى يَفْزَعَ مِنْ أَهْوَالِهَا وَلَا ضَبَّ بِهَا حَتَّى يَنْجَحِرَ ، وَقَوْلُ النَّابِغَةِ :
* مِثْلُ الرُّجُلَةِ لَمْ تَكْجُلْ مِنَ الرَّمْدِ *

أَي عِينَا لَمْ تَرْمَدْ حَتَّى تَكْجُلَ ؛ لِأَنِّ التَّكْجِيلَ لَا زَمَ لِلْعَيْنِ الرَّمْدَاءِ وَمِثْلُهُ كَثِيرٌ فِي السَّكَلَامِ الْبَلِيغِ .

وقد وقع « ثمنا » نكرة في سياق النفي وهو كالنفي فشمّل كل عوض ، كما وقعت الآيات جمعا مضافا فشمّلت كل آية ، كما وقع الفعل في سياق النفي فشمّل كل اشتراء إذ الفعل كالنكرة .

والخطاب وإن كان لبني إسرائيل غير أن خطابات القرآن وقصصه المتعلقة بالأمم الأخرى إنما يقصد منها الاعتبار والامتناع فنحن معذرون من مثل ما وقعوا فيه بطريق الأولى لأننا أولى بالكلمات النفسية كما قال بشار :

* الْحَرُّ يُنَلِّحِي وَالْمَصَا لِلْعَبْدِ *

وكالبيت السائر :

الْمَعْدُ يُقْرِعُ بِالْمَصَا وَالْحَرُّ تَكْفِيهِ الْإِشَارَةَ

فعلماؤنا منهيون على أن يأتوا بما نهى عنه بنو إسرائيل من الصدق عن الحق لأعراض الدنيا وكذلك كانت سيرة السلف رضي الله عنهم .

ومن هنا فرضت مسألة جعلها المفسرون متعلقة بهاته الآية وإن كان تعلقها بها ضعيفا وهي مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن والدين ويتبرع عنها أخذ الأجرة على تعليم العلم وعلى

بمض ما فيه عبادة كالأذان والإمامة. وحاصل القول فيها أن الجمهور من العلماء أجازوا أخذ الأجر على تعليم القرآن فضلاً عن الفقه والعلم فقال يجوز ذلك الحسن وعطاء والشبي وابن سيرين ومالك والشافعي وأحمد وأبو ثور والجمهور، وحجتهم في ذلك الحديث الصحيح عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن أحق ما أخذتم عليه أجرأ كتاب الله» وعليه فلا عمل لهاته الآية على هذا المعنى عندكم بحال؛ لأن المراد بالإشتراف فيها معناه المجازي وليس في التعليم استبدال ولا عدول ولا إضاعة. وقد نقل ابن رشد إجماع أهل المدينة على الجواز ولعله يريد إجماع جمهور فقهاءهم. وفي المدونة: لا بأس بالإجارة على تعليم القرآن. ومنع ذلك ابن شهاب من التابعين من فقهاء المدينة وأبو حنيفة وإسحاق بن راهويه وتمسكوا بالآية وبأن التعليم لذلك طاعة وعبادة كالصلاة والصوم فلا يؤخذ عليها أجر كذلك وبما روى عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «درام المملين حرام» وعن عبادة بن الصامت أنه قال «علت ناساً من أهل الصفة بالقرآن والكتابة فأهدى إلى رجل منهم قوساً فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عليه وسلم فقال إن سرك أن تلطوق بها طوقاً من نار فأقبلها» وأجاب عن ذلك القرطبي بأن الآية محلها فيمن تنبئ عليه التعليم فأبى إلا بالأجر، ولا دليل على ما أجاب به القرطبي. فالوجه أن ذلك كان في صدر الإسلام وبث الدعوة فلو رخص في الأجر فيه لتمطل تعليم كثير لفة من ينفق في ذلك لأن أكثرهم لا يستطيعونه ومحمل حديث ابن عباس على ما بهذا ذلك حين شاع الإسلام وكثر حفاظ القرآن. وأقول لا حاجة إلى هذا كله لأن الآية بعيدة عن هذا الفرض كما علقت وأجاب القرطبي عن القياس بأن الصلاة والصوم عبادتان قاصرتان وأما التعليم فعبادة متعمدة فيجوز أخذ الأجر على ذلك الفعل وهذا فارق مؤثر. وأما حديث أبي هريرة وحديث عبادة ففيمهما ضعف من جهة إسناديهما كما بينه القرطبي، قلت ولا أحسب الزهري يستند لثلهما ولا للآية ولا لذلك القياس ولكنه رآه واجباً فلا تؤخذ عليه أجرة وقد أفق متأخرو الحنفية بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والفقه قال في الدرر وشرحه «وفى اليوم بصحتها أى الإجارة لتعليم القرآن والفقه والأصل أن الإجارة لا تجوز عندنا على الطاعات والمأصى لكن لما وقع الفتور في الأمور الدينية جوزها المتأخرون» اهـ.

ومن فروع هاته المسألة جواز أخذ الأجرة على الأذان والإمامة، قال ابن عبد البر هي مأخوذة من مسألة الأجر على تعليم القرآن وحكمهما واحد، وفي المدونة تجوز الإجارة على

الأذان وعلى الأذان والصلاة مآ وأما على الصلاة وحدها فكرهه مالك، قال ابن شاس جازت على الأذان لأن المؤذن لا يلزمه الإتيان به أما جمعه مع الصلاة فالأجرة على الأذان فقط، وأجاز ابن عبد الحكم الإجارة على الإمامة ووجهه أنه تكاف الصلاة في ذلك الموضع في ذلك الوقت، وروى أشهب عن مالك لا بأس بالأجر على تراويح رمضان وكرهه في الفريضة قال القرطبي وكرهها أبو خنيفة وأصحابه وفي الدرر ويفتق اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقه والإمامة والأذان ويجبر المستأجر على دفع الأجرة ويحبس، وقال القرافي في الترق الخامس عشر والمائة ولا يجوز في إمامة الصلاة الإجارة على المشهور من مذهب مالك لأنها عقد مكايمة من المداوضات فلا يجوز أن يحصل المداوضان فيها لشخص واحد لأن أجر الصلاة له فإذا أخذ عنها عوضا اجتمع له المداوضان اهـ . وهو تمليل مبنى على أصل واه قدمه في الفرق الرابع عشر والمائة على أن في كونه من فروع ذلك الأصل نظراً لا تطيل فيه فانظره فقد نهبتك إليه، فالحق أن الكراهة المنقولة عن مالك كراهة تنزيه. وهذه المسألة كانت قد حدثت بين ابن عرفة والدكالي وهي أنه ورد على تونس في حدود سنة سبعين وسبع مائة رجل زاهد من المغرب اسمه محمد الدكالي فكان لا يصلي مع الجماعة ولا يشهد الجمعة معتلاً بأن أئمة تونس يأخذون الأجور على الإمامة وذلك جرحه في فاعله فأنكر عليه الشيخ ابن عرفة وشاع أمره عند العامة وحدث خلاف بين الناس فخرج إلى المشرق فأراً بنفسه وبلغ أنه ذهب لمصر فكتب ابن عرفة إلى أهل مصر أبياتاً هي :

يا أهل مصر ومن في الدين شاركهم
ثوم فسقكم أو فسق من زعمت
في تركه الجمع والجمعات خلفكم
إن كان شأنكم التقوى فغيركم
وإن يكن عكسه فالأمر متمكس
قولوا بحق فإن الحق ما اعتزلا

فيقال إن أهل مصر أجابوه بأبيات منها :

ما كان من شيع الأبرار أن يسموا
بالفسق شيخاً على الخيرات قد جبالا
كسوه من حسن تأويلاتهم حلالا
يسوغ ذلك لمن قد يحشئ زلالا
أليس قد قال في النهج صاحبه

ومنها:

وقد رويت عن ابن القاسم المتقى فيا اختصرت كلاماً أوضح السبلا
 ما إن ترد شهادة لتاركها إن كان بالعلم والتقوى قد احتضلا
 نعم وقد كان في الأهلين منزلة من جانب الجمع والجمعات واعتزلا
 كالك غير مبد فيه معذرة إلى الملمات ولم يسأل وما غدلا
 هذا وإن الذي أبداه متجهاً أخذ الأئمة أجراً منهُ تقلا
 وهبك أنك راء حله نظرا فما اجتهدك أولى بالصواب ولا

هكذا نسبت هذه الآيات في بعض كتب التراجم للعارفة أنها وردت من أهل مصر
 وقد قيل إنها نظمها بعض أهل تونس انتصاراً للدكالي ذكر ذلك الخفاجي في طراز
 المجالس، وقال إن المحبب هو أبو الحسن على السلي التونسي وذكر أن السراج البلقيني
 ذكر هاته الواقعة في فتاواه وذكر أن والده أجاب في المسألة بأبيات لامية انظرها هناك .

﴿وَأَيُّ فَاَتَقُونَ﴾ 41

القول فيه كالقول في « وإياي فارهبون » إلا أن التعبير في الأول بارهبون وفي الثاني
 باتقون لأن الرهبة مقدمة التقوى إذ التقوى رهبة معتبر فيها العمل بالأمورات واجتناب
 النهيات بخلاف مطلق الرهبة فإنها اعتقاد واقفال دون عمل، ولأن الآية المتقدمة تأمرهم
 بالوفاء بالمعهد فناسبها أن يخوفوا من نكته، وهذه الآية تأمرهم بالإيمان بالقرآن الذي منعمهم
 منه بقية دهمهم فناسبها الأمر بأن لا يتقوا إلا الله . وللتقوى معنى شرعى تقدم في قوله
 تعالى « هدى للمتقين » وهى بذلك المعنى أخص لا محالة من الرهبة ولا أحسب أن ذلك
 هو المقصود هنا .

والقول في حذف باء المتكلم من قوله « فاتقون » نظير القول فيه من قوله « وإياي
 فارهبون » .

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ٤٢

مطوف على جميع ما تقدم من قوله «اذكروا نعمتي التي أنمت عليكم» إلى هنا لأن هاته الجمل كلها لم يقصد أن الواحدة منها مطوفا على التي قبلها خاصة بل على جميع ما تقدمها لا سيما قوله «ولا تلبسوا» فإنه مبدأ انتقال من غرض التحذير من الضلال إلى غرض التحذير من الإضلال بعد أن وسط بينهما قوله «ولا تشتروا بآياتي» كما تقدم . وإن شئت أن نجعل كلا مطوفا على الذي قبله فهو مطوف على الذي قبله بعد اعتبار كون ما قبله مطوفا على ما قبله كذلك، وهذا شأن الجمل المتماثلة إلا إذا أريد عطف جملة على جملة معينة لتكون الثانية أعلى بالتي والتها دون البقية وذلك كمطف «وتكتموا الحق» على «لا تلبسوا» فإنها معينة للمطف على تلبسوا لا محالة إن كانت مطوفا وهو الظاهر فإن كلا الأمرين منعى عنه والتعليق في النهي عن الجمع بينهما واضح بالأولى . وجوزوا أن يكون وتكتموا الحق منصوبا بأن مضمره بعد واو المية ويكون مناط النهي الجمع بين الأمرين وهو بعيد لأن كليهما منعى عنه والتفريق في المنهي يفيد النهي عن الجمع بالأولى بخلاف العكس اللهم إلا أن يقال إنما نهوا عن الأمرين مما على وجه الجمع تعريضا بهم بأنهم لا يربوا منهم أكثر من هذا الترك للبس وهو ترك اللبس المقارن لكتّم الحق فإن كونه جريمة في الدين أمر ظاهر. أما ترك اللبس الذي هو بمعنى التحريف في التأويل فلا يربوا منهم تركه إذ لا طامية في صلاحهم العاجل و (الْحَقُّ) الأمر الساتر من حَقَّ إذا ثبت ووجب وهو ما تعترف به سائر النفوس بقطع النظر عن شهواتها . والباطل في كلامهم ضد الحق فإنه الأمر الرائل الضائع يقال بطل بطلا وبطولا وبطلانا إذا ذهب ضياعا وخسرا وذهب دمه بطلا أي هدرا . والراد به هنا ما تنبأ منه النفوس وتزله مادامت خلية عن غرض أو هوى وسمى باطلا لأنه فعل يذهب ضياعا وخسارا على صاحبه .

(واللبس) خلط بين متشابهات في الصفات يمسر منه التمييز أو يتعذر وهو يتعدى إلى الذي اختلط عليه بمدة حروف مثل على واللام والباء على اختلاف السياق الذي يقتضى معنى بعض تلك الحروف . وقد يعلق به ظرف عند . وقد يجرد عن التعليق بالحرط .
ويطلق على اختلاط الماني وهو الغالب وظاهر كلام الراغب في مفردات القرآن أنه

هو المعنى الحقيقي، ويقال في الأمر لبسةٌ بضم اللام أى اشتباه، وفي حديث شق الصدر «نخفت أن يكون قد التبس بي» أى حصل اختلاط في عقلي بحيث لا يميز بين الرؤية والخيال، وفعله من باب ضرب وأما فعل لبس الثياب فن باب سَمِعَ .

فليس الحق بالباطل ترويح الباطل في صورة الحق . وهذا اللبس هو مبدأ التضليل والإلحاد في الأمور المشهورة فإن المزاويلين لذلك لا يروج عليهم قصد إبطائها فشان من يريد إبطائها أن يعمد إلى خلط الحق بالباطل حتى يوم أنه يريد الحق قال تعالى « وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم » لأنهم أوهموم أن ذلك قرينة إلى الأصنام . وأكثر أنواع الضلال التي أدخل في الإسلام هو من قبيل لبس الحق بالباطل ، فقد قال الذين ارتدوا من العرب ومنعوا الزكاة أننا كننا نعطى الزكاة للرسول ونطعيمه فليس علينا طاعة لأحد بعده وهذا نقض لجامعة الملة في سورة الأتفة من الطاعة لنبي الله، وقد قال شاعرهم وهو الخطيل بن أوس :

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيالعباد الله ما لأبي بكر

وقد فعل ذلك الناقون على عثمان رضى الله عنه فلبسوا بأمر زينوها للعامة كقولهم رقى إلى مجلس النبي صلى الله عليه وسلم في النبأ وذلك استخفاف لأن الخليفتين قبله نزل كل منهما من الدرجة التي كان يجلس عليها سلفه . وسقط من يده خاتم النبي صلى الله عليه وسلم وذلك رمز على سقوط خلافته . وقد قالت الخوارج « لا حكم إلا لله » فقال على رضى الله عنه « كلمة حق أريد بها باطل » . وحرّف أقوام آيات بالتأويل البعيد ثم سمو ذلك بالباطن وزعموا أن القرآن ظاهرا وباطنا فكان من ذلك لبس كثير ، ثم نشأت عن ذلك نحلة الباطنية . ثم تأويلات المتفلسفين في الشريعة كأصحاب الرسائل اللقيين بإخوان الصفاء . ثم نشأ تلبس الرعاظين والرقيين والمرجئة فأخذوا بمض الآيات فأشاهوها وكتبوا ما يقيدها ويمارضا نحو قوله تعالى « يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » فأوهمو الناس أن المنفرة عامة لكل ذنب وكل مذهب ولو لم يتب وأغصوا عن آيات الوعيد وآيات التوبة . وللتفادى من هذا الوصف الذي ذمه الله تعالى قال علماء أصول الفقه إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوى، أما إذا وقع التأويل لما يُظن أنه دليل فهو

تأويل باطل فإن وقع بلا دليل أصلاً فهو لسب لا تأويل ولهذا نهى الفقهاء عن اقتباس القرآن في غير المعنى الذى جاء له كما قال ابن الرومى :

لئن أخطأتُ في مذبحي لك ما أخطأت في معي

لقد أزلتُ حاجتي بواد غير ذى زرع

وقوله « وأنتم تعلمون » حال وهو أبلغ في النعى لأن صدور ذلك من العالم أشد ففعول (تلمنون) محذوف دل عليه ما تقدم، أى وأنتم تعلمون ذلك أى لبسكم الحق بالباطل. قال الطيبي عند قوله تعالى الآتى « أفلا تعلمون » إن قوله تعالى « وأنتم تعلمون » غير منزل منزلة اللازم لأنه إذا نزل منزلة اللازم دل على أنهم موصوفون بالعلم الذى هو وصف كمال وذلك ينافى قوله الآتى « أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » إلى قوله « أفلا تعلمون » إذ نعى عنهم وصف العقل فكيف ثبت لهم هنا وصف العلم على الإطلاق.

﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَبُوا مَعَ الرَّاكِبِينَ ﴾ ٤٣

أمرٌ باللبس بشمار الإسلام عقب الأمر باعتقاد عقيدة الإسلام فقوله « وآمنوا بما أنزلت » الآية راجع إلى الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم وما هو وسيلة ذلك وما هو غايته فالوسيلة « أذكروا نعمتى -إلى- فارهبون » والمقصود « وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم ». والغاية « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ». وقد تخلل ذلك نعى عن مفاسد تصدع من المأمورات مناسبات للأوامر . فقوله « وأقيموا الصلاة » الخ أمر بأعظم القواعد الإسلامية بمد الإيمان والنطق بكلمة الإسلام، وفيه تريض بحسن الظن بإجابتهم وامتنانهم للأوامر السالفة وأنهم كملت لهم الأمور المطلوبة . وفى هذا الأمر تريض بالمنافقين، ذلك أن الإيمان عقد قلبى لا يدل عليه إلا النطق، والفظاى اللسانى أمر سهل قد يقتحمه من لم يعتقد إذا لم يكن ذا غلو فى دينه فلا يتحرج أن ينطق بكلام يخالف الدين إذا كان غير معتقد مدلوله كما قال تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » الآية ، فلذلك أمروا بالصلاة والزكاة لأن الأولى عمل يدل على تعظيم الخلق والسجود إليه وخلق الآلهة، ومثل هذا الفعل لا يفعله المشرك لأنه ينفى آلهته بالفعل ويقول الله أكبر ولا يفعله السكتاني لأنه يخالف عبادته . ولأن الزكاة إتفاق المسال

وهو عزيز على النفس فلا يذله المرء في غير ما ينفعه إلا عن اعتقاد تقع أخرى لا سببا إذا كان ذلك المال ينفق على المدو في الدين، فذلك عقب الأمر بالإيمان بالأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة لأنهما لا يتجشهما إلا مؤمن صادق. ولذلك جاء في المنافقين «وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى» وقوله «فويل للمصلين الذين هم من صلاتهم ساهون» وفي الصحيح «أن صلاة المشاء أثقل صلاة على المنافقين». وفي هذه الآية دليل للمالك على قتل من يتخلف عن أداء الصلاة مع تحقق أنه لم يؤدها من أول وقت صلاة من الصلوات إلى خروجه إذا كان وقتا متفقا بين علماء الإسلام، لأنه جعل ذلك الامتناع مع عدم العذر دليلا على انتفاء إيمانه، لكنه لما كان مصرحا بالإيمان، قال مالك إنه يقتل حدا جمعا بين الأدلة ومنعنا للزينة خرم الله. ويوشك أن يكون هذا دليلا لمن قالوا بأن تارك الصلاة كافر لولا الأدلة المعارضة. وفيها دليل لما فعل أبو بكر رضي الله عنه من قتال مانعي الزكاة وإطلاق اسم المرتدين عليهم؛ لأن الله جعل الصلاة والزكاة أمانة صدق الإيمان إذ قال لبيئ إسرائيل «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» ولهذا قال أبو بكر لما راجعه عمر في عزمه على قتال أهل الردة حين مننوا إعطاء الزكاة وقال له: كيف تقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا الله وقد قال رسول الله «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بجفها» فقال أبو بكر لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، فحصل من عبارته على إيجازها جواب من دليل عمر.

وقوله «واركعوا مع الراكعين» تأكيد لمعنى الصلاة لأن لليهود صلاة لا ركوع فيها فلكي لا يقولوا إنما نقيم صلاتنا دفع هذا التوهم بقوله «واركعوا مع الراكعين».

والركوع طاعة وانحناء الظهور لقصد التعميم أو التبجيل. وقد كانت العرب تفعله لبعض كبرائهم. قال الأعشى:

إِذَا مَا أَتَانَا أَبُو مَالِكٍ رَكَعْنَا لَهُ وَخَلَعْنَا الْعِمَامَةَ

(وروى سجدنا له وخلصنا العمامة، والعمار هو العمامة).

وقوله «مع الراكعين» إيعاء إلى وجوب عمالة المسلمين في أداء شعائر الإسلام المفروضة فالمراد بالراكعين المسلمون وفيه إشارة إلى الإتيان بالصلاة بأركانها وشرائطها.

﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ
أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ٤٤

اعتراض بين قوله وأقيموا الصلاة وقوله واستمعيوا بالصبر والصلاة ووجه المناسبة في وقوعه هنا أنه لما أمرهم بفعل شملت الإسلام من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وذيل ذلك بقوله « واركبوا مع الراكبين » ليشير إلى أن سلاتهم التي يفعلونها ، أصبحت لا تغني عنهم ، ناسب أن يزداد لذلك أن ما يأمر به دينهم من البر ليسوا قائلين به على ما ينبغي ، فجاء بهذا الاعتراض ، وللتنبية على كونه اعتراضا لم يقرن بالواو لئلا يتوهم أن المقصود الأصلي التحريض على الأمر بالبر وعلى ملازمته ، والنرض من هذا هو النداء على كمال خسارهم ومبلغ سوء حالهم الذي صاروا إليه حتى صاروا يقومون بالوعظ والتعليم كما يقوم الصانع بصناعته والتاجر بتجارته لا يقصدون إلا إيفاء وظائفهم الدينية حقها ليستحقوا بذلك ما يعرضون عليه من مراتب ورواتب فهم لا ينظرون إلى حال أنفسهم تجاه تلك الأوامر التي يأمرون بها الناس .

والخطاب بقوله أأأمرون جميع بني إسرائيل الذين خوطبوا من قبل فيقتضى أن هذه الحالة ثابتة لجميعهم أى أن كل واحد منهم مجده يصرح بأوامر دينهم ويشيها بين الناس ولا يحتلها هو في نفسه ، ويجوز أن يكون المقصود بهذا الخطاب فريقا منهم فإن الخطاب الموجه للجماعات والقبائل يأخذ كل فريق ما هو حظه من ذلك الخطاب ، فيكون المقصود أحبارهم وعلماءهم وهم أخص بالأمر بالبر ، فعلى الوجه الأول يكون المراد بالناس إما المشركين من العرب فإن اليهود كانوا يذكرون لهم ما جاء به دينهم والعرب كانوا يحفلون بسماع أقوالهم كما قال تعالى « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » وإما أن يكون المراد من الناس من هذا الأمر كما تقول أفضل كما يفعل الناس وكقوله « إن الناس قد جعموا لكم » أى يأمر الواحد غيره وينسى نفسه ، وعلى الوجه الثاني يكون المراد بالناس العامة من أمة اليهود أى كيف تأمرن أتباعكم وهامتكم بالبر وتنسون أنفسكم؟ ففيه تنديد بحال أحبارهم أو تريض بأنهم يملون أن ما جاء به رسول الإسلام هو الحق فهم يأمرن أتباعهم بالوعظ ولا يطلبون نجاة أنفسهم .

والاستفهام هنا للتوبيخ لمدى استقامة الحل على الاستفهام الحقيقي فاستعمل في التوبيخ

مجازا بقرينة المقام وهو مجاز مرسل لأن التوييح يلزم الاستفهام لأن من يأتي ما يستحق التوييح عليه من شأنه أن يتساءل الناس عن ثبوت الفعل له ويتوجهون إليه بالسؤال فينتقل من السؤال إلى التوييح ويقول منه معنى التعجب من حال الموج وذلك لأن الحالة التي وبخوا عليها حالة عجيبة لما فيها من إرادة الخير للغير وإهمال النفس منه تحقيق بكل سامع أن يعجب منها ، وليس التعجب بلازم لمعنى التوييح في كل موضع بل في نحو هذا مما كان فيه الموج عليه غريبا غير مألف من المقلاء فإذا استعمل الاستفهام في لازم واحد فكونه مجازا مرسلا ظاهرا وإذا استعمل في لازمين يتولد أحدهما من الآخر أو متقاربين فهو أيضا مجاز مرسل واحد لأن تعدد اللوازم لا يوجب تعدد العلاقة ولا تكرار الاستعمال لأن المعاني المجازية مستفادة من العلاقة لا من الوضع فتعدد المجازات للفظ واحد أوسع من استعمال المشترك وأيا ما كان فهو مجاز مرسل على ما اختاره السيد في حاشية المطول في باب الإنشاء علاقته للزوم وقد تردد في تعيين علاقته التفرائي وقال إنه مما لم يحم أحد حوله .

والبر بكسر الباء الخير في الأعمال في أمور الدنيا وأمور الآخرة والمعاملة ، وفعله في الغالب من باب علم إلا البر في المين فقد جاء من باب علم وباب ضرب ، ومن الأقوال المأثورة البر ثلاثة : بر في عبادة الله وبر في مراعاة الأقارب وبر في معاملة الأجانب ، وذلك تبع للوفاء بسمعة الإحسان في حقوق هذه الجوانب الثلاثة .

والنسيان ذهاب الأمر المعلوم من حافظة الإنسان لضعف النهن أو النغلة وبراذه السهو وقيل السهو النغلة اليسيرة بحيث يتنبه بأقل تنبيه ، والنسيان زواله بالكلية وبعض أهل اللغة فسروا النسيان بمطلق الترك وجعله صاحب الأساس مجازا وهو التحقيق وهو كثير في القرآن . والنسيان هنا مستعار للترك عن عمد أو عن التهاون بما يذكر المرء في البر على نحو ما .

قيل في قوله تعالى «الذين هم عن صلاتهم ساهون» أي وتركوا أنفسهم عن ذلك أي من أمرها بالبر أو وتسون أن تأمروا أنفسهم بالبر وفي هذا التقدير يبقى النسيان على حقيقته لأنهم لما طال عليهم الأمد في التهاون بالتخليق بأمور الدين والاجترأ على تأويل الوحي بما يحل عليه عليهم الهوى ينير هدى صاروا يفسون أنهم متلبسون بمثل ما ينهون عنه فإذا تصدوا إلى مواظب قومهم أو الخطابة فيهم أو أمروهم بالمعروف ونهروهم عن المنكر كانوا ينهونهم عن مذام قد تلبسوا بأمثالها إلا أن التمود بها أنسام إليها فأنسام أمر أنفسهم بالبر لنسيان سببه

وقد يرى الإنسان عيب غيره لأنه يشاهده ولا يرى عيب نفسه لأنه لا يشاهدها ولأن المادة تنسبه حالة . ودواء هذا النسيان هو محاسبة النفس فيكون البر راجعاً إلى جميع ما تضمنته الأوامر السابقة من التفاصيل فهم قد أمروا غيرهم بتفاصيلها ونسوا أنفسهم عند سماعها وذلك يشمل التصديق بدين الإسلام لأنه من جملة ما تضمنته التوراة التي كانوا يأمرون الناس بما فيها .

وجملة « وتنسون أنفسكم » يجوز أن تكون حالاً من ضمير « تأمرون » أو يكون محل التوبيخ والتعجب هو أمر الناس بالبر بقيد كونه في حال نسيان ويجوز أن تكون الجملة معطوفة على « تأمرون » وتكون هي المقصودة من التوبيخ والتعجب ويحتمل قوله « تأمرون الناس » تمهيداً لها على معنى أن محل الفطاعة الموجهة للنهي هي مجموع الأمرين . وبهذا تعلم أنه لا يتوهم قصد النهي عن مضمون كلا الجملتين إذ القصد هو التوبيخ على انتصاف بحالة فظيمة ليست من شيم الناصحين لا قصد تحريم فلا تقع في حيرة من تحير في وجه النهي عن ذلك ولا في وهم من وهم فقال إن الآية دالة على أن العاصي لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر كما تقتل عنهم الفخر في التفسير فإنه ليس المقصود نهى ولا تحريم وإنما المقصود تفضيع الحالة ويدل لذلك أنه قال في تذييلها « أفلا تمقلون » ولم يقل « أفلا تتقون » أو نحوه .

والأنفس جمع نفس ، بسكون الفاء وهي مجموع ذات الإنسان من المهيكل والروح كما هنا وباعتبار هذا التركيب الذي في الذات اتسع إطلاق النفس في كلام العرب تارة على جميع الذات كما في التوكيد نحو جاء فلان نفسه وقوله « النفس بالنفس » وقوله « تقتلون أنفسكم » وتارة على البعض كقول القائل أنكرت نفسي وقوله « وتنسون أنفسكم » . وعلى الإحساس الباطني كقوله « تعلم ما في نفسي » أي ضميري . وتطلق على الروح التي به الإدراك « إن النفس لأمارة بالسوء » وسيأتي لهذا زيادة إيضاح عند قوله تعالى « يوم تأتي كل نفس » في سورة النحل .

وقوله « وأنتم تتلون الكتاب » جملة حالية قيد بها التوبيخ والتعجب . لأن نسيان أنفسهم يكون أغرب وأفظع إذا كان معهم أمران يقلمانه، وهما أمر الناس بالبر، فإن شأن الأمر بالبر

أن يذكر الأمر حاجة نفسه إليه إذا قدر أنه في غفلة عن نفسه ، وتلاوة الكتاب أي التوراة يرون فيها على الأوامر والنواهي من شأنه أن تذكركم بخالفه حالهم لما يتولونه .
وقوله « أفلا تعلمون » استهتام عن انتفاء تمقلهم استهتاماً مستعملاً في الإنكار والتوبيخ
نزلوا منزلة من اتقى تمقله فأُنكر عليهم ذلك ، ووجه المشابهة بين حالهم وحال من لا يمتثلون
أن من يستمر به التغفل عن نفسه وإهمال التمسك في صلاحها مع مصاحبة شيئين يذكرانه ،
قارب أن يكون منفيّاً عنه التمثل .

وفعلهم تعلمون بمنزل منزلة اللازم أو هو لازم وفي هذا نداء على كمال غفلتهم واضطراب
حالهم . وكون هذا أمراً قبيحاً فظيماً من أحوال البشر مما لا يشك فيه عاقل .

﴿وَأَسْتَمِيعُونَ الصَّبْرَ وَالصَّلَاةَ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَنْظُرُونَ
أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾⁴⁶

خطاب لبي إسرائيل بالإرشاد إلى ما يعينهم على التخلق بجميع ما عسده لهم من
الأوامر والنواهي الراجعة إلى التحلي بالمحامد والتخلي عن المذمات ، له أحسن وقع من البلاغة
فإنهم لما خوطبوا بالترغيب والترهيب والتشويه ظن بهم أنهم لم يبق في نفوسهم
مسلك للشيطان ولا مجال للخذلان وأنهم أنشأوا يتحفزون للامتثال والانتساء إلا أن ذلك
الإلف القديم ، يشغل أرجلهم في الخطو إلى هذا الطريق القويم ، فوصف لهم الدواء الذي
به الصلاح وويش بقادمتي الصبر والصلاة منهم الجناح . فالأمر بالاستعانة بالصبر لأن
الصبر ملاك الهدى فإن مما يصد الأمم من اتباع دين قويم إلههم بأحوالهم القديمة وضمف
النفوس عن تحمل مفارقتها فإذا تدبروا بالصبر سهل عليهم اتباع الحق . وأما الاستعانة
بالصلاة فالمراد تأكيد الأمر بها الذي في قوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وهذا إظهار
لحسن الظن بهم وهو طريق بديع من طرق الترغيب . ومن المفسرين من زعم أن الخطاب
في قوله « وأستمعوا » إلخ للمسلمين على وجه الانتقال من خطاب إلى خطاب آخر ، وهذا
وهم لأن وجود حرف المطف ينادي على خلاف ذلك ولأن قوله « إلا على الخاشعين » مراد
به « إلا على المؤمنين » حسبما بينه قوله « الذين ينظرون أنهم ملاقوا ربهم » الآية اللهم إلا أن

يكون من الإظهار في مقام الإخفاء وهو خلاف الظاهر مع عدم وجود السامع . والذي غرم بهذا التفسير توهم أنه لا يؤمر بأن يستعين بالصلاة من لم يكن قد آمن بعد وأى عجب في هذا؟ وقرب منه آتاه قوله تعالى «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين» خطاباً لبني إسرائيل لا محالة . والصبر عرفه التزالي في إحياء علوم الدين بأنه ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة وهو تعريف خاص بالصبر الشرعي صالح لأن يكون تفسيراً للآية لأنها في ذكر الصبر الشرعي ، وأما الصبر من حيث هو الذي هو وصف كمال فهو عبارة عن احتمال النفس أمراً لا يلائمها إما لأن ماله ملائم ، أو لأن عليه جزاء عظيماً فأشبهه ماله ملائم ، وأولدم القدرة على الانتقال منه إلى غيره مع تجنب الجزع والضجر فالصبر احتمال وثبات على مالا يلائم ، وأقل أنواعه ما كان عن عدم التقدير ولنا ورد في الصحيح «إنما الصبر عند الصدمة الأولى» أي الصبر الكامل هو الذي يقع قبل العلم بأن التفصي عن ذلك الأمر غير ممكن وإلا فإن الصبر عند اعتقاد عدم إمكان التفصي إذا لم يصدر منه ضجر وجزع هو صبر حقيقة فصينة الحصر في قوله إنما الصبر حصر ادعائى للكمال كما في قولهم أنت الرجل .

والصلاة أريد بها هنا معناها الشرعي في الإسلام وهي مجموع محامد الله تعالى قولاً وعملاً واعتقاداً فلا جرم كانت الاستعانة بالأمور بها هنا راجعة لأمرين الصبر والشكر وقد قيل إن الإيمان نصفه صبر ونصفه شكر كما في الإحياء وهو قول حسن ، وممفلم الفضائل ملاكها الصبر إذ الفضائل تبث عن مكارم الخلال ، والمكارم راجعة إلى قوة الإرادة وكبح زمام النفس عن الإسامة في شهواتها يلرجاع التوتين الشهوية والنفسية عما لا يفيد كمالاً أو عما يورث نقصاناً فكان الصبر ملاك الفضائل فما التحم والتكرم والتعلم والتقوى والشجاعة والمذل والمعل في الأرض ونحوها إلا من شروب الصبر . ومما يؤثر عن علي رضي الله عنه : الشجاعة صبر ساعة . وقال زفر بن الحارث الكلبي يمتنر عن أنهمازم قومه :

سقينام كلسا سقونا بمثلها ولكنهم كانوا على الموت أصبرا

وحسبك بجزية الصبر أن الله جلله مكل سبب الفوز في قوله تعالى « والعصر إن الإنسان لئى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » وقال هنا « واستعينوا بالصبر والصلاة » . قال التزالي : ذكر الله الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعاً وأضاف أكثر الخيرات والدرجات إلى الصبر وجعلها ثمرة له ، فقال عز من قائل

« وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا » . وقال « وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا » وقال « إن الله مع الصابرين » اه .

وأنت إذا تأملت وجدت أصل الدين والإيمان من ضروب الصبر فإن فيه مخالفة للنفس هواها ومألوفها في التصديق بما هو منيب عن الحس الذي اعتادته ، وبوجوب طاعتها واحداً من جنسها لا تراه يفوقها في الخلقة وفي مخالفة عادة آبائها وأقوامها من الديانات السابقة . فإذا صار الصبر خلقاً لصاحبه هون عليه مخالفة ذلك كله لأجل الحق والبرهان فظهر وجه الأثر بالاستمانة على الإيمان وما يتفرع عنه بالصبر فإنه خلق يفتح أبواب النفوس لقبول ما أمروا به من ذلك .

وأما الاستمانة بالصلاة فلأن الصلاة شكر والشكر يذكر بالنعمة فيبعث على امتثال النعم على أن في الصلاة صبراً من جهات في مخالفة حال المرء المعتادة ولزومه حالة في وقت معين لا يسوغ له التخلف عنها ولا الخروج منها على أن في الصلاة سرّاً إلهياً لعله ناشئ عن تجلي الرضوان الرباني على المصلي فلذلك نجد للصلاة سرّاً عظيماً في تجلية الأحزان وكشف غم النفس وقد ورد في الحديث « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا حزبه (برأى وباء موحدة أى نزل به) أمر فزع إلى الصلاة » وهذا أمر يحده من راقبه من المصلين وقال تعالى « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » لأنها تجمع ضروباً من العبادات . وأما كون الشكر من حيث هو مبيناً على الخير فهو من مقتضيات قوله تعالى « لئن شكرتم لأزيدنكم » . وقوله « وإنها لكبيرة » اختلف المفسرون في معاد ضمير إنها فقيل عائد إلى الصلاة والمعنى إن الصلاة تصعب على النفوس لأنها سجن للنفس وقيل الضمير للاستمانة بالصبر والصلاة المأخوذة من استعينوا على حد اعدلوا هو أقرب للتقوى . وقيل راجع إلى الأمور المتقدمة من قوله تعالى « اذكروا نعمتي - إلى قوله - واستعينوا بالصبر والصلاة » وهذا الأخير مما جوزه صاحب الكشاف ولعله من مبتكراته وهذا أوضح الأقوال وأجمعها والمحمل مرادة .

والمراد بالكبيرة هنا الصعبة التي تشق على النفوس ، وإطلاق الكبير على الأمر الصعب والشاق مجاز مشهور في كلام العرب لأن المشقة من لوازم الأمر الكبير في حمله أو تحصيله قال تعالى « وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله » وقال « وإن كان كبر عليك إمرأهم » الآية . وقال « كبر على المشركين ما تدعوم إليه » .

وقوله «إلا على الخاشعين» أي الذين اتصفوا بالخشوع، والخشوع لغة هو الانزواء والانخفاض
قال النابغة :

«وَتَوَيْتُ كَيْدَهُمُ الْخَوْضَ أَلَمْ خَاشِعِمْ

أي زال ارتفاع جوانبه . والتذلّل خشوع، قال جعفر بن هبلة الحارثي :

فَلَا تَحْسِبْ أَنِي تَخَشَعْتُ بِمَدِّكُمْ لَشَيْءٍ وَلَا آتَى مِنَ الْمَوْتِ أَفْرَقُ

وهو مجاز في خشوع النفس وهو سكون وانقباض عن التوجه إلى الإيابة أو المعصيان.
والمراد بالخاشع هنا الذي ذلل نفسه وكسر سورتها وعودها أن تطعن إلى أمر الله وتطلب
حسن العواقب وأن لا تنتر بما تزينه الشهوة الحاضرة فهذا الذي كانت تلك صفته قد استبدت
نفسه لقبول الخير . وكان المراد بالخاشعين هنا الخائفون الناظرون في العواقب فتخف عليهم
الاستمانة بالصبر والصلاة مع ما في الصبر من القمع للنفس وما في الصلاة من التزام أوقات
معمية وطهارة في أوقات قد يكون للنبذ فيها اشتغال بما يهوى أو بما يحصل منه مالا
أو لذة . وقرب منه قول كثير :

فقلت لها يا عز كل مصيبة إذا وطئت يوماً لها النفس ذلت

وأحسب أن مشروعية أحكام كثيرة قصد الشارع منها هذا المعنى وأعظمها الصوم .
ولا يصح حمل الخشوع هنا على خصوص الخشوع في الصلاة بسبب الحال الحاصل في النفس
باستثمار البعد الوقوف بين يدي الله تعالى حسبما شرحه ابن رشد في أول مسألة من كتاب
«الصلاة الأول من البيان والتحصيل وهو المعنى المشار إليه بقوله تعالى «قد أفلح المؤمنون
الذين هم في صلاتهم خاشعون» ، فإن ذلك كله من صفات الصلاة وكل المصلي فلا يصح
كونه هو الخشوع لكلفة الصلاة على المستعين بالصلاة كما لا يخفى .

وقد وصف تعالى الخاشعين بأنهم الذين يفلنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون
وهي صلة لها مزيد اتصال بمعنى الخشوع فيها معنى التفسير للخاشعين ومعنى بيان منشأ
خشوعهم ، فدل على أن المراد من الظن هنا الاعتقاد الجازم وإطلاق الظن في كلام

العرب على معنى اليقين كثير جداً ، قال أوس بن حجر يصف صياداً رعى حمار وحش بهم^(١) :

فأرسله مستيقن الظن أنه غالط ما بين الشرا سيف جائف
وقال حريد بن الصمة:

فقلت لهم ظنوا باللقى مدجج سراتهم بالفارسي السرج
فهو مشترك بين الاعتقاد الجازم وبين الاعتقاد الراجح والملاقاة والرجوع هنا مجازان
عن الحساب والحشر أو عن الرؤية والثواب؛ لأن حقيقة اللقاء - وهو تقارب الجسمين، وحقيقة
الرجوع وهو الانتهاء إلى مكان خرج منه النتهى - مستحيلة هنا . والمقصود من قوله « وإني
لكبيرة » إلخ التعريض بالثناء على المسلمين ، وتحريض بني إسرائيل على التهمم بالافتداء
بالؤمنين وعلى جمل الخطاب في قوله « واستعينوا » للمسلمين يكون قوله « وإني لكبيرة »
تعريضاً بنيرهم من اليهود والمنافقين .

والملاقاة مفاعلة من لقي ، واللقاء الحضور كما تقدم في قوله « فتلقى آدم من ربه كلمات » والمراد
هنا الحضور بين يدي الله للحساب أي الذين يؤمنون بالبعث ، وسيأتي تفصيل لها عند قوله تعالى
« واتقوا الله واعلموا أنكم ملائكة » في هذه السورة ، وفي سورة الأنعام عند قوله تعالى « قد
خسر الذين كذبوا بقاء الله » .

(١) أوس بن حجر - بماء مهملة وجيم مفتوحين ، وينطق من يضم حاءه ويكن جيمه - وهو من
فحول شعراء بني تميم في الجاهلية وكان فعل مضر قبل النابتة وزهير ، فلما نبغ زهير والنابتة أغللاه .
وهذا البيت من قصيدة أولها :

تسكر بملدى من أميمة صائف فبرك فأعلى تولب فألخالف
وصائف وبرك وتولب وألخالف أسماء بفاع ، وقد ذكر في أثنائها وصف الصياد لحمار الوحش فقال:
فأمهله حتى إذا أن كانه معاطى يد من جملة الماء غارف
فسير سهما راشه بمنابك لؤام ظهار فهو أعجف شائف

﴿يٰٓاَيُّهَا اِسْرَآءِیْلُ اذْكُرُوْا اَنْعَمَۤیۡ اِلَیَّ اَنْعَمْتُ عَلَیْكُمْ وَاَنْیۡ فَضَّلْتُكُمْ عَلَیۡ الْعٰلَمِیْنَ﴾ ٤٧

أعید خطاب بنی اسرائیل بطریق النداء مماثلاً لما وقع فی خطابهم الأول لقصد التكریر للاهتمام بهذا الخطاب وما یترتب علیه ، فإن الخطاب الأول قصد منه تذكیرهم بنعم الله تعالى لیكون ذلك التذكیر داعیة لامتنال ما یرد الیه من الله من أمر ونهی على لسان نبيه صلى الله علیه وسلم ، غیر أنه لما كان النرض المقصود من ذلك هو الامتنال كان حق البلاغة أن یغضی البلیغ إلى المقصود ولا یطیل فی المقدمة ، وإنما یلم بها إلاماً ویشير إليها إجمالاً تتبعها بالمبادرة إلى المقصود على شدة الاهتمام به ولم یزل الخطاباء والبلغاء یبدون مثل ذلك من نباهة الخطیب ویدكرونه فی مناقب وزیر الأندلس محمد بن الخطیب السلمائی إذ قال عند سفارته من ملك غرناطة إلى ملك القرب ابن عنان أیاته المشهورة التي ارتجلها عند الدخول علیه طالعها :

خليفة الله ساعد القدر علاك ملاح في الدجا قر
ثم قال :

والناس طرا بأرض أندلس لولاك ما وطنوا ولا عمروا
وقد أهمتهم نفوسهم فوجهوني إليك واعتظروا

فقال له أبو عنان ما ترجع الیهم إلا یجمع مطالبهم وأذن له فی الجلوس فسلم علیه . قال القاضي أبو القاسم الشریف (١) - وكان من جملة الوفد لم نسمع بسفير قضی سفارته قبل أن یسلم على السلطان إلا هذا .

فكان الإجمال فی المقدمة قضاء لحق مصادرتها بالتقديم وكان الإفضاء إلى المقصود قضاء لحقه فی العناية ، والرجوع إلى تعصیل النعم قضاء لحقها من التعداد فإن ذكر النعم تمجید للنعم وتكریم للنعم علیه وعظلة له ولأن یلنهم خبر ذلك تبیت على الشكر .

(١) هو أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الحسینی السبکی ثم الترفلی قاضي غرناطة المتوفى سنة ٧٦٠ وله المشرح المشهور على مقصورة حازم القرطاجی .

فالتكرير هنا نكتة جمع الكلامين بمد تفريقهما ونكتة التعداد لما فيه إجمال معنى النعمة .

والنعمة هنا مراد بها جميع النعم لأنه جنس مضاف فله حكم الجمع كما في قوله تعالى « يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم » .

وقوله تعالى « وأنى فضلتكم على العالمين » عطف على نعمتي، أى واذكروا تفضيلي إياكم على العالمين وهذا التفضيل نعمة خاصة فمطعمه على نعمتي عطف خاص على عام وهو مبدأ التفضيل النعم وتمدادها وربما كان تمداد النعم منياً عن الأمر بالطاعة والامتثال لأن من طبع النفوس الكريمة امتثال أمر النعم لأن النعمة تورث المحبة . وقال منصور الوراق :

تمصى الإله وأنت تُظهر حبه هذا لعمري في القياس بديع
لو كان حُبك صادقاً لأطعمه إن الحب لمن يُحب مُطيع

وهذا التذكير مقصود به الحث على الاتسام بما يناسب تلك النعمة ويستحق ذلك الفضل . ومعنى العالمين تقدم عند قوله الحمد لله رب العالمين والراد به هنا صنف من المخلوقات ولا شك أن المخلوقات تصنف أصنافاً متنوعة على حسب تصنيف التكلم أو السامع ، فالعالمون في مقام ذكر الخلق هم أصناف المخلوقات كالإنس والدواب والطيور والحوت . والعالمون في مقام ذكر فضائل الخلق أو الأمم أو القبائل يراد بها أصناف تلك المتحدث عنها فلا جرم أن يكون الراد من العالمين هنا هم الأمم الإنسانية فيعم جميع الأمم لأنه جمع معرف باللام لكن عمومها هنا عرفي يختص بأهم زمانهم كما يختص نحو جمع الأمير الصاعقة بصاعقة مكانه أى بلده ويختص أيضاً بالأمم المروفة كما يختص جمع الأمير الصاعقة بالصاعقة المتخذين الصياغة صناعة دون كل من يعرف الصياغة وذلك كقولك هو أشهر العلماء وأنجب التلامذة ، فالآية تشير إلى تفضيل بنى إسرائيل المخاطبين أو سلفهم على أمم عصرهم لا على بعض الجماعات الذين كانوا على دين كامل مثل نصارى نجران ، فلا علاقة له بمسألة تفضيل الأنبياء على الملأمة بحال ولا التفات إلى ما يشذ في كل أمة أو قبيلة من الأفراد فلا يلزم تفضيل كل فرد من بنى إسرائيل على أفراد من الأمم بلغوا مرتبة سالحة أو نبوة لأن التفضيل في مثل هذا يراد به تفضيل المجموع ، كما تقول قريش أفضل من طيء وإن كان في طيء حاتم الجواد .

فكذلك تفضيل بنى إسرائيل على جميع أمم عصرهم وفي تلك الأمم أمم عظيمة كالعرب والفرس والروم والمهند والصين وفيهم السوء والحكماء ودعاة الإصلاح والأنبياء لأنه تفضيل المجموع على المجموع في جميع المصور ومعنى هذا التفضيل أن الله قد جمع لهم من الحامد التي تصف بها القبائل والأمم ما لم يمجهم لغيرهم وهي : شرف النسب . وكمال الخلق . وسلامة العقيدة . وسعة الثروة . والحزبية . والشجاعة . وعناية الله تعالى بهم في سائر أحوالهم . وقد أشارت إلى هذا آية « وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يأت أحدكم من المالين » وهذه الأوصاف ثبتت لأسلافهم في وقت اجتماعها وقد شاع أن الفضائل تمود على الخلف بحسن السمعة وإن كان المخاطبون يومئذ لم يكونوا بحال التفضيل على المالين ولكنهم ذكروا بما كانوا عليه فإن فضائل الأمم لا يلاحظ فيها الأفراد ولا المصور . ووجه زيادة الوصف بقوله التي أنعمت عليكم من في آخرها الأولى .

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ 48

عطف التحذير على التذكير فإنه لما ذكرهم بالنعمة وخاصة تفضيلهم على المالين في زمانهم وكان ذلك منشأ غرورهم بأنه تفضيل ذاتي فتوهموا أن التقصير في العمل الصالح لا يضرهم فعمد بالتحذير من ذلك .

والمراد بالتقوى هنا منهاها المتعارف في اللغة لا المعنى الشرعي ، واتصاف يوماً على الفعلية به وليس على الظرفية ولذلك لم يقرأ بغير التنوين .

والمراد باتقائه اتقاؤه من حيث ما يحدث فيه من الأحوال والعذاب فهو من إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه كما تقول مكان مخوف .

وتجزى مضارع جزى بمعنى قضى حقاً عن غيره وهو متمد بمن إلى أحد مفعوليه فيكون شيئاً مفعوله الأول، ويجوز أيضاً أن يكون مفعولاً مطلقاً إذا أريد شيئاً من الجزاء ويكون المفعول عنوناً .

وجملة لا تجزى نفس صفة ليوما وكان حق الجملة إذا كانت خبراً أو صفة أو حالا أو صلة أن تشتمل على ضمير ما أجريت عليه ، ويكثر حذفه إذا كان منصوباً أو ضميراً مجروراً فيحذف مع جاره ولا سيما إذا كان الجار معلوماً لكون متعلقه الذي في الجملة لا يعتمد على الجار معين كما هنا تقديره فيه وإنما جاز حذفه لأن المحذوف فيه متعين من الكلام وقد يحذف لقريظة كما في حذف ضمير الموصول إذا جر بما جربه الموصول. ونظير هذا الحذف قول العريان الجري من جرم على* :

فقلت لها لا والذي حجج حاتم
أخونك عهداً إنني غير خوان
تقديره حجج حاتم إليه .

وتفكير النفس في المومنين وهو في حيز النفي يفيد عموم النفوس أى لا يفتى أحد كائناً من كان فلا تفتى عن الكفار آلهتهم ولا صلحاؤهم على اختلاف عقائدهم في غناء أولئك عنهم . فالقصود نفي غنائهم عنهم بأن يحولوا بينهم وبين عقاب الله تعالى، أى نفي أن يجزوا عنهم جزاء يمنع الله من نوالهم بسوء رعياء لأوليائهم . فالراد هنا النناء بجرمة الشخص وتوقع غضبه وهو غناء كفه المدو الذي يخافه المدو على ما هو معروف عند الأمم يومئذ من اتقائهم بطش مولى أعدائهم وإحجامهم عما يوجب غضبه تقية من مكروه أو ضره أو حرمان نفعه قال السموأل :

وما ضرنا أنا قليل وجارنا
عزيز وجار الأكرثين ذليل
وقال المنبرى :

لو كنت من مازن لم تستبح إلي بنو الشقيقة من ذهل بن شيبان
وبهذا يتبين أن مفاد قوله لا تجزى نفس عن نفس شيئاً مفاد لفاد ما ذكر بعده بقوله
« ولا يقبل منها شفاعاً » الخ فقوله لا تجزى نفس عن نفس شيئاً هو بمعنى قوله تعالى « يوم لا
تلك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله » .

وقوله « ولا يقبل منها شفاعاً ولا يؤخذ منها عدل » الضميران هاتدان للنفس الثانية المجردة
بمن أى لا يقبل من نفس شفاعاً تأتي بها ولا عدل تمتاض به لأن المقصود الأصلي إبطال
عقيدة تنصل المجرم من عقاب الله ما لم يشأ الله ؛ ليكون الضمير في قوله ولا هم ينصرون .

راجعا إلى مرجع الضميرين قبله . وهذا التأسيس يستتبع تحقير من توهمهم الكفرة شفاء وإبطال ما زعموه مغنيا عنهم من غضب الله من قرايين قريوها ومجادلات أعدوها وقالوا هؤلاء شهباءونا عند الله . يوم تأتي كل نفس بما تعمل من نفسها ومن المفسرين من فسر قولوا لا تجزى نفس عن نفس شيئا بما يرمي الإجزاء فجعل ما هو مذكور بعده من عطف الخلاص على المأم ولذلك قال الشيخ ابن عطية حصرت هذه الآية الماعى التي اعتاد بها بنو آدم في الدنيا فإن الواقع في شدة لا يتخلص إلا بأن يشفع له أو يقتدى أو ينصر اه وألنى جميعا لحالة أن يتجنب الناس إيقاعه في شدة اتقاء لمواليه، وما فسرنا به أرشق . وقد جمع كلام شيوخ بنى أسد مع أمرى القيس حين كلوه في دم أبيه حجر فقالوا : فأحمد الحالات في ذلك أن تعرف الواجب عليك في إحدى خلال ثلاث: أما إن اخترت من بنى أسد أشرفها بيتا فقدناه إليك بنسبه تذهب مع شفرات حسامك بباقي قصرته . أو فداء بما يروح على بنى أسد من نعمها ففى ألوف . وإما وادعنا إلى أن تضع الحوامل فتسدل الأزر وتعد الخرف فوق الرايات اه » .

وقرأ الجمهور ولا يقبل بياء محتية ياء المضارع السند إلى مذكر لتناسب قوله بعده ولا يؤخذ منها هدلء ويجوز في كل مؤنث اللفظ غير حقيق التأنيث أن يامل معاملة المذكر لأن سميعة التذكير هى الأصل في الكلام فلا تحتاج إلى سبب، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويقوب بثناة فوقية رهيا لتأنيث لفظ شفاعا .

والشفاعة : السعى والوساطة في حصول نفع أو دفع ضرر سواء كانت الوساطة بطلي من المتنفع بها أم كانت بمجرد سعى التوسط ويقال لطالب الشفاعا مستشفع .

وهى مشتقة من الشفع لأن الطالب أو التائب يأتي وجهه فإذا لم يجد قبولا ذهب فأتى بمن يتوسل به فنصار ذلك الثانى شافعا للأول أى مصيره شفعا . والعدل بفتح العين العوض والفداء ، سعى بالمصدر لأن الفادى يعدل المندى بمثله في التهمة أو العين ويسويه به ، يقال عدل كذا بكذا أى سواه به . والنصر هو إعانة الخصم في الحرب وغيره بقوة الناصر وغلبته . وإنما قدم السند إليه لزيادة التأكيد المفيد أن انتفاء نصرهم محقق زيادة على ما استفيد من نفي الفعل مع إسناده للمجهول كما أشرنا إليه آقا .

وقد كانت اليهود تتوهم أو تعتقد أن نسبهم إلى الأنبياء وكرامة أجدادهم عند الله تعالى مما يجعلهم في أمن من عقابه على العصيان والتمرد كما هو شأن الأمم في إبان جهالتها وانحطاطها

وقد أشار لذلك قوله تعالى « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يذبكم بذنوبكم » .

وقد تمسك المئزلة بهذه الآية للاحتجاج لقولهم بنى الشفاعة في أهل الكبار يوم القيامة لموم نفس في سياق النفي المقتضى أن كل نفس لا يقبل منها شفاعة وهو عموم لم يرد ما يخصه عندهم . والمسألة فيها خلاف بين المئزلة وأصحاب الأشعرى .

واتفق السلفون على ثبوت الشفاعة يوم القيامة للطائفتين والتائبين لرفع الدرجات ، لم يختلف في ذلك الأشاعرة والمئزلة فهذا اتفاق على تخصيص الموم ابتداء . والخلاف في الشفاعة لأهل الكبار فمئزلة تقع الشفاعة لهم في حط السيئات وقت الحساب أو بعد دخول جهنم لما اشتهر من الأحاديث الصحيحة في ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم « لكل نبي دعوة مستجابة وقد ادخرت دعوتي شفاعة لأمتي » وغير ذلك . قال القاضي أبو بكر الباقلاني : إن الأحاديث في ذلك بلغت مبلغ التواتر الممنون كما أشار إليه القرطبي في نقل كلامه وعند المئزلة لا شفاعة لأهل الكبار لوجوه منها الآيات الدالة على عدم نفع الشفاعة كهاية الآية . وقوله « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » . « من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » . « ما للظالمين من حيم ولا شفيع » قالوا والمصيبة ظلم . ومنها قوله تعالى « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » وصاحب الكبيرة ليس بمرتضى . ومنها قوله « فاغفر للذين تابوا » . والجواب عن الجميع أن محل ذلك كله في الكافرين جماعاً بين الأدلة وأن قوله « لمن ارتضى » يدل على أن هناك إذناً في الشفاعة كما قال « إلا لمن أذن له » وإلا لكان الإسلام مع ارتكاب بعض المعاصي مساوياً للكفر وهذا لا ترضى به حكمة الله وأما قوله « فاغفر للذين تابوا » فدعاء لا شفاعة .

والظاهر أن الذي دعا المئزلة إلى إنكار الشفاعة منافاتها لخلود صاحب الكبيرة في المذاب الذي هو مذهب جمهورهم الذين فسروا قول واصل بن عطاء بالمئزلة بين التائبين بمعنى إعطاء المعاصي حكم السلم في الدنيا وحكم الكافر في الآخرة ولا شك أن الشفاعة تنافي هذا الأصل فما تمسكوا به من الآيات إنما هو لقصد التأييد ومقابلة أدلة أهل السنة بأمثالها .

ولم نر جوابهم عن حديث الشفاعة وأحسب أنهم يجهلون عنه بأن أخبار الآحاد لا تنقض أصول الدين ولذلك احتج القاضي أبو بكر إلى الاستدلال بالتواتر المعنوي . والحق أن المسألة أعلق بالفروع منها بالأصول لأنها لا تتعلق بذات الله ولا بصفاته ولو جاريها في القول بوجوب إثابة المطيع وتمذيب العاصي ، فإن الحكمة تظهر بدون الخلود وبحصول الشفاعة بعد المكث في العذاب ، فلما لم نجد في إثبات الشفاعة ما ينقض أصولهم فنحن نقول لهم : لم يبق إلا أن هذا حكم شرعي في تقدير تمذيب صاحب الكبيرة غير التائب وهو يتلقى من قبل الشارع وعليه فيكون تحديد العذاب بمدة معينة أو إلى حصول عفو الله أو مع الشفاعة ، ولعل الشفاعة تحصل عند إرادة الله تعالى إنهاء مدة التعميد . وبعد فمن حق الحكمة أن لا يستوى الكافرون والعصاة في مدة العذاب ولا في مقداره ، فهذه قولة ضيقة من أقوالهم حتى على مراعاة أصولهم ، وقد حكى القاضي أبو بكر الباقلاني إجماع الأمة قبل حدوث البدع على ثبوت الشفاعة في الآخرة ، وهو حق فقد قال سواد بن قارب مخاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم :

فكن لي شفيما يوم لا ذو شفاعة بمن في فتيل من سواد بن قارب .

وأما الشفاعة الكبرى العامة لجميع أهل موقف الحساب الوارد فيها الحديث الصحيح المشهور فإن أصول المترلة لا تأبأها .

وقوله « ولا يؤخذ منها عدل » والمدل بفتح العين يطلق على الشيء المساوي شيئا والمائل له ولذلك جبل ما يقتدى به عن شيء عدلا وهو المراد هنا كما في قوله تعالى « أو عدل ذلك صيانا » قالني « ولا يقبل منها » ما تقتدى به عوسا عن جرمها .

والنصر هو إغاثة العدو على عدوه ومحاربه إما بالدفاع معه أو الهجوم معه فهو في العرف مراد منه الدفاع بالقوة الذاتية وأما إطلاقه على الدفاع بالحجة نحو « من أنصاري إلى الله » وعلى التشيع والاتباع نحو « إن تنصروا الله يتصركم » فهو استعارة .

﴿وَإِذْ يَخِيفُكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ ٤٩

عطف على قوله رنمتم، فيجبل (إذ) مفعولا به كما هو في قوله تعالى « واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم » فهو هنا اسم زمان غير ظرف لفعل والتقدير اذكروا وقت نجيناكم ، ولما غلبت إضافة أسماء الزمان إلى الجمل وكان معنى الجملة بعدها في معنى المصدر وكان التقدير اذكروا وقت انجائنا إياكم ، وقائدة المدول عن الإتيان بالمصدر الصريح لأن في الإتيان باذ المتضمنة للجملة استحضارا للتكوين المعجيب المستفاد من هيئة الفعل لأن الدهن إذا تصور المصدر لم يتصور إلا معنى الحدث وإذا سمع الجملة الدالة عليه تصور حدوث الفعل وفاعله ومفعوله ومتعلقاته دفعة واحدة فنشأت من ذلك صورة مجيبة ، فوزان الإتيان بالمصدر وزان الاستمارة المفردة ، وزان الإتيان بالفعل وزان الاستمارة التثيلية ، وليس هو عطفاً على جملة « اذكروا » كما وقع في بعض التفسير لأن ذلك يجعل إذ ظرفاً فيطلب متماقاً وهو ليس بوجود ، ولا يفيد حرف المطف لأن الماطف في عطف الجمل لا يفيد سوى التشريك في حكم الجملة المعطوف عليها ، وليس نائباً مناب عامل ، ولا يريك الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه أمعى « واذ نجيناكم » بجملة « واتقوا يوما » فتظنه ملجأ لاعتبار المطف على الجملة لما علمت فيما تقدم أن قوله « واتقوا » ناشئ من التذكير فهو من علائق الكلام وليس بأجنبي ، على أنه ليس في كلام النحاة ما يقتضى امتناع الفصل بين المعطوف والمعطوف عايه بالأجنبي فإن المتعاطفين ليسا بمرتبة الاتصال كاملا ممل والمعمول ، وعُدَى فعل أجنبي إلى ضمير المخاطبين مع أن النتيجة إنما كانت نتيجة أسلافهم لأن نتيجة أسلافهم نتيجة للخلاف فإنه لو بقي أسلافهم في عذاب فرعون لكان ذلك لاحقاً لا خلاصهم فلذلك كانت منه النتيجة منتين : منه على الساف ومنه على الخلف فوجب شكرها على كل جيل منهم ولذلك أوجب عليهم شريعتهم الاحتفال بما يقابل أيام النعمة عليهم من أيام كل سنة وهي أعيادهم وقد قال الله لموسى « وذكركم بأيام الله » .

وآل الرجل أهله . وأصل آل أهل قلبت هاؤه همزة تخفيفا ليتوصل بذلك إلى تسهيل الحمزة مداء . والدليل على أن أصله أهل رجوع الهاء في التصغير إذ قالوا أهيل ولم يسمع أويل خلافاً للكسائي .

والأهل والآل يراد به الأقارب والمشيعة والموالى وخاصة الإنسان وأتباعه. والمراد من آل فرعون وزعمته ووكلائه، ويختص الآل بالإضافة إلى ذى شأن وشرف دينوى ممن يعقل فلا يقال آل الجاني ولا آل مكة، ولما كان فرعون في الدنيا عظيماً وكان الخطاب متملقاً بنجاة دنيوية من عظيم في الدنيا أطلق على أتباعه آل فلا توقف في ذلك حتى يحتاج لتأويله بقصد التهكم كما أول قوله تعالى «أدخلوا آل فرعون أشد العذاب» لأن ذلك حكاية لكلام يقال يوم القيامة وفرعون يومئذ محقر، هلك عنه سلطانه.

فإن قلت إن كلمة أهل تطلق أيضاً على قرابة ذى الشرف لأنها الاسم المطلق فلماذا لم يؤت بها هنا حتى لا يطلق على آل فرعون ما فيه تنويه بهم؟ قلت خصوصية لفظ آل هنا أن المقام لتعظيم النعمة وتوفير حق الشكر والنعمة تعظم بما يحجب بها فالنجاة من العذاب وإن كانت نعمة مطلقاً إلا أن كون النجاة من عذاب ذى قدرة ومكانة أعظم لأنه لا يكاد ينفلت منه أحد * ولا قرار على زار من الأسد^(١) *

وإنما جملت النجاة من آل فرعون ولم تجعل من فرعون مع أنه الأمر بتمذيب بني إسرائيل تليقاً للفعل بمن هو من متعلقاته على طريقة الحقيقة العقلية وتنبيهاً على أن هؤلاء الوزعة والمكافين ببني إسرائيل كانوا يتجاوزون الحد الأمور به في الإعانت على عادة المنفذين فإنهم أقل رحمة وأضيق نقوساً من ولادة الأمور كما قال الراى يخاطب عبد الملك بن مروان:

إن الذين أمرتهم أن يعدلوا لم يفعلوا بما أمرت فتيلاً^(٢)

جاء في التاريخ أن مبدأ استقرار بني إسرائيل بمصر كان سببه دخول يوسف عليه السلام

(١) نصف بيت لقائفة، وأوله :

* أنبئت أن أبا قابوس أوعدنى *

(٢) الراى هو عبيد بن حصين من بني عامر بن صعصعة، لقب الراى لكثرة وصفه للابل وهو من شعراء الدولة الأموية. وهذا البيت من قصيدة خاطب بها الخليفة يشكى من ساءة الزكاة في ظلمهم لقومه وتجاوزهم ما أمروا به شرعاً وأول الأبيات :

أُولِيَّ أَسْرَ اللَّهِ إنا معشر حُنْفَاءُ نَسْجُدُ بَكْرَةً وَأَصِيلًا
وبعد البيت الذى ذكرناه :

أَخَذُوا اللَّخَاضَ مِنَ الْفَصِيلِ غُلْبَةً ظُلْمًا وَيُكْتَبُ لِلْأَمِيرِ أُفِيلًا

في تربية العزيز طينار كبير شرط فرعون ، وكانت مصر منقسمة إلى قسمين مصر العليا الجنوبية المعروفة اليوم بالصعيد لحكم فراعنة من القبط وقاعدتها طيوه، ومصر السفلى وهي الشمالية وقاعدتها منفيس وهي القاعدة الكبرى التي هي مقر الفراعنة وهذه قد تغلب عليها المعالقة من الساميين أبناء عم عمود وهم الذين يلقبون في التاريخ المصري بالراحة الرحالين وبالهكصوص في سنة ٣٣٠٠ أو سنة ١٩٠٠ قبل المسيح على خلاف ناشئ، عن الاختلاف في مدة بقائهم بمصر الذي انتهى سنة ١٧٠٠ ق م ، عند ظهور العائلة الثامنة عشرة . فكان يوسف عند رئيس شرط فرعون العليلق ، واسم فرعون يومئذ أبو فيس أو أبيي وأهل القصص ومن تلقف كلامهم من المفسرين سموه ريان بن الوليد وهذا من أوهامهم وكان ذلك في حدود سنة ١٧٣٩ قبل ميلاد المسيح ، ثم كانت سكنى بنى إسرائيل مصر بسبب تنقل يعقوب وأبنائه إلى مصر حين ظهر أمر يوسف وصار بيده حكم المملكة المصرية السفلى . وكانت معايشة الإسرائيليين للمصريين حسنة زمناً طويلاً غير أن الإسرائيليين قد حافظوا على دينهم ولغتهم وعاداتهم فلم يبدؤوا آلهة المصريين وسكنوا جميعاً بجهة يقال لها أرض (جاسان) ومكث الإسرائيليون على ذلك نحواً من أربعائة سنة تغلب في خلالها ملوك المصريين على ملوك المعالقة وطردهم من مصر حتى ظهرت في مصر المائلة التاسعة عشرة وملك ملوكها جميع البلاد المصرية ونجح فيهم رمسيس الثاني الملقب بالأكبر في حدود سنة ١٣١١ قبل المسيح وكان محارباً بأسلاً وثارت في وجهه الممالك التي أخضعها أبوه ومنهم الأمم الكاثنة بأطراف جزيرة العرب ، فحدثت أسباب أو سوء ظنون أوجبت تنكر القبط على الإسرائيليين وكلفوم أشق الأعمال وسخروم في خدمة للزارع والبنائ وصنع الآجر . وتقول التوراة إنهم بنوا لفرعون مدينة مخازن (فيثوم) ومدينة (رمسيس) ثم خشى فرعون أن يكون الإسرائيليون أعواناً لأعدائه عليه فأمر باستئصالهم وكأنه أطلع على مساعدة منهم لأبناء نسبهم من المعالقة والعرب فكان يأمر بقتل أبنائهم وسبي نسائهم وتسخير كبارهم ولا بد أن يكون ذلك لما رأى منهم من التنكر ، ولأن القبط لما أفرطوا في استخدام البرانيين علم فرعون أنه إن اختلطت جيوشه في حرب لا يسلم من ثورة الإسرائيليين فأمر باستئصالهم . وأما ما يحكيه القصاصون أن فرعون أخبره كاهن أن ذهاب ملكه يكون على يد فتى من إسرائيل فلا أحسبه صحيحاً إذ يبعد أن يروج

مثل هذا على رئيس مملكة فيفنى به فريقاً من رعاياه، اللهم إلا أن يكون الكهنة قد أغروا فرعون باليهود قصداً لتخليص المملكة من الغرباء أو تفرسوا من بنى إسرائيل سوء النوايا فابتكروا ذلك الإنباء الكهنوتى لإقناع فرعون، يوجب الحذر من الإسرائيليين ولعل ذبح الأبناء كان من فعل المصريين استخفافاً باليهود، فكانوا يقتلون اليهودى فى الخصام القليل كما أثبت بذلك آية « فاستغاثه الذى من شيعته على الذى من عدوه » والحاصل أن التاريخ يفيد على الإجمال أن عداوة عظيمة نشأت بين القبط واليهود آلت إلى أن استأصل القبط الإسرائيليين .

ولقد أبدع القرآن فى إجمالها إذ كانت تفاصيل إجمالها كثيرة لا يتعلق غرض التذكير ببيانها .

وجملة « يسومونكم سوء المذاب » حال من آل فرعون، يحصل بها بيان ما وقع الأنبياء منه وهو المذاب الشديد الذى كان الإسرائيليون يلاقونه من معاملة القبط لهم .

ومعنى يسومونكم يمايلونكم معاملة المحقوق بما عومل به يقال سامه خسفاً إذا أذله واحتقره فاستعمل سام فى معنى أنال وأعطى ولذلك يمدى إلى مفعولين ليس أصلهما المبتدأ والخبر . وحقيقة سام عرض السوم أى الثمن .

وسوء المذاب أشده وأفظمه وهو عذاب التسخير والإرهاق وتسليط العقاب الشديد بتذيع الأبناء وسى النساء والمعنى يذبحون أبناء آبائكم ويستحيون نساء قومكم الأولين . والمراد من الأبناء قيل أطفال اليهود وقيل أريد به الرجال بدليل مقابلته بالنساء وهذا الوجه أظهر وأوفق بأحوال الأمم إذ الظنون أن الحق والاستئصال إنما يقصد به الكبار، ولأنه على الوجه الأول تكون الآية سكنت عن الرجال إلا أن يقال إنهم كانوا يذبحون الصغار قطعاً للنسل ويسبون الأمهات استمباداً لهن ويبقون الرجال للخدمة حتى يفرضوا على سبيل التدريج . وإبقاء الرجال فى مثل هاته الحالة أشد من قتلهم . أو لعل تقصيراً أظهر من نساء بنى إسرائيل مرضعات الأطفال ومريبات الصغار وكان سببه شغلن بشؤون أبنائهن فكان المستعبدون لهن إذا غضبوا من ذلك قتلوا الطفل .

والاستحياء استعمال يدل على الطلب للحياة أى يقولن أحياء أو يطلبون حياتهن . ووجه ذكره هنا فى مرض التذكير بما نالهم من المصائب أن هذا الاستحياء للإناث كان

المقصود منه خبيثا وهو أن يعتدوا على أمرائهم ولا يجند بدا من الإجابة بحكم الأمر والاسترقاق فيكون قوله ويستحيون نساءكم، كناية عن استحياء خاص ولذلك أدخل في الإشارة في قوله « وفي ذلك بلاء من ربكم عظيم » ولو كان المراد من الاستحياء ظاهره لما كان وجه لمطفه على تلك المصيبة .

وقيل إن الاستحياء من الحياء وهو الفرج أى يفتشون النساء في أرحامهن ليمروا هل بهن حمل وهذا بعيد جدا وأحسن منه أن لو قال إنه كناية كما ذكرنا آتيا .
وقد حكى التوراة أن فرعون أوصى القوابل بقتل كل مولود ذكر .

وجملة يذبحون أبناءكم، الخ بيان لجملة يسومونكم سوء المذاب فيكون المراد من سوء المذاب هنا خصوص التذبيح وما عطف عليه وهو يستحيون نساءكم كما عرفت فكلاهما بيان لسوء المذاب فكان غير ذلك من المذاب لا يتد به تجاه هذا. ولك أن تحمل الجملة في موضع بدل البعض تخصيصا لأعظم أحوال سوء المذاب بالذكر وهذا هو الذي يطابق آية سورة إبراهيم التي ذكر فيها ويذبحون أبناءكم، بالمطف على سوء المذاب وليس قوله ويستحيون مستأنفا لاتمام تفصيل صنيع فرعون بل هو من جملة البيان أو البديل للمذاب ويدل لذلك قوله تعالى في الآية الأخرى « يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المفسدين » فمقب الفعلين بقوله إنه كان من المفسدين .

والبلاء الاختبار بالخير والشر قال تعالى وبولناهم بالحسنات والسيئات وهو مجاز مشهور حقيقته بلاء التوب بفتح الباء مع المد وبكسرهما مع القصر وهو تخلفه وتركه ولما كان الاختبار يوجب الضجر والتعب سمي بلاء كأنه يُخلق النفس، ثم شاع في اختبار الشر لأنه أكثر اعتنا بالنفس، وأشهر استعماله إذا أطلق أن يكون للشر فإذا أرادوا به الخير احتجوا إلى قرينة أو تصريح كقول زهير :

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذى يبلو

فيطلق غالبا على المصيبة التي تحمل بالمعبد لأن بها يختبر مقدار الصبر والأناة والمراد هنا المصيبة بدليل قوله عظيم . وقيل أراد به الأنجاء والبلاء بمعنى إختبار الشكر وهو بعيد هنا .
وتعلق الإنجاء بالمخاطبين لأن إنجاء سلفهم لإنجاءهم فإنه لو أبى سلفهم هنالك للحق المخاطبين سوء المذاب وتذبيح الأبناء . أو هو على حذف مضاف أى نجينا آباءكم، أو هو تمييز عن الغائب

بضمير الخطاب إما لتكثرة استحضار حاله وإما لكون مخاطبين مثلهم وصورتهم فإن ما ثبت من الفضائل لآباء القبيلة يثبت لأعقابهم فالإتيان بضمير الخطاب على خلاف مقتضى الظاهر على حد ما يقال في قوله تعالى «إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية» فالخطاب ليس بالثقات لأن اعتبار أحوال القبائل يعتبر للخلف ما ثبت منه للسلف .

﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ

تَنْظُرُونَ﴾ 50

هذا زيادة في التفسير يذكر نعمة أخرى عظيمة خارقة للمادة بها كان تمام الإنجاء من آل فرعون وفيها بيان مقدار إكرام الله تعالى لهم وممجة لموسى عليه السلام وتمدية فعل (فرقنا) إلى ضمير مخاطبين بواسطة الحرف جار على نحو تمدية فعل نجيناكم إلى ضميرهم كما تقدم . وفرّق وفرّق بالتخفيف والتشديد بمعنى واحد إذ التشديد يفيد تمدية ومعناه الفصل بين أجزاء شيء متصل الأجزاء، غير أن فرق يدل على شدة التفرقة وذلك إذا كانت الأجزاء المرفقة أشد اتصالاً وقد قيل إن فرق للأجسام وفرق للمعانى فله التفراف عن بعض مشايخه وهو غير تام كما تقدم في المقدمة الأولى من مقدمات هذا التفسير بدليل هذه الآية، فالوجه أن فرق بالتشديد لما فيه علاج ومحاولة وأن الخفف والشدد كليهما حقيقة في فصل الأجسام وأما في فصل المعاني المتبسة فجاز . وقد اتفقت القراءات المتواترة المشر على قراءة فرقنا بالتخفيف والتخفيف منظور فيه إلى عظيم قدرة الله تعالى فكان ذلك الفرق الشديد خفيفاً

• وتصرف في عين العظيم المظالم •

وأل في البحر للمهد وهو البحر الذي عهدوه أعني بحر القلزم المسمى اليوم بالبحر الأحمر وسميته التوراة بحر سوف .

والباء في بكم إما للملابسة كما في طارت به العنقاء وعدا به الفرس . أي كان فرق البحر ملابساً لكم والراء من الملابس أنه يفرق وهم يدخلونه فكان الفرق حاصلًا بجانبيهم . وجوز صاحب الكشاف كون الباء للسببية أي بسببكم يعني لأجلكم .

والخطاب هنا كخطاب في قوله « وإذ نجيناكم من آل فرعون » . وقوله « فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون » هو محل المنة وذكر النعمة وهو نجاتهم من الهلاك وهلاك عدوهم . قال الفرزدق :

كيف تراني قالياً مجيئاً قد قتل الله زبائداً عبي
 فيكون قوله وإذا فرقنا بكم البحر، تعبيداً للمنة لأنه سبب الأمرين النجاة والهلاك وهو
 مع ذلك معجزة لموسى عليه السلام .

وقد أشارت الآية إلى ما حدث لبني إسرائيل بعد خروجهم من مصر من لحاق جند
 فرعون بهم لمنعهم من مفارقة البلاد المصرية وذلك أنهم لما خرجوا ليلاً إما بأذن من فرعون
 كما تقول التوراة في بعض المواضع ، وإما خفية كما عبرت عنه التوراة بالهروب ، حصل
 لفرعون ندم على إطلاقهم أو أغراه بعض أعوانه بصدم من الخروج لما في خروجهم من إضاعة
 الأعمال التي كانوا يستغفرون فيها أو لأنه لما رأى سلكوا غير الطريق المألوف لاجتياز مصر
 إلى الشام ظنهم يرومون الانتشار في بعض جهات مملكته المصرية نفثى شرم إن هم يبدؤوا
 عن مركز مملكته ويجمع قوته وجنده .

إن بني إسرائيل لما خرجوا من جهات حاضرة مصر وهي يومئذ مدينة منفيس^(١) لم يسلكوا
 الطريق المألوف لبلاد الشام إذ تركوا أن يسلكوا طريق شاطئ بحر الروم (التوسط)
 فيدخلوا برية سيناء من غير أن يمتدقوا البحر ولا يقطعوا أكثر من اثنتي عشرة مرحلة أعلى
 مائتين وخمسين ميلاً وسلكوا طريقاً جنوبية شرقية حول أهل البحر الأحمر ثلثاً يسلكوا
 الطريق المألوف للأهله بقوافل المصريين وجيوش الفراعنة فيصدوم عن الاسترسال في سيرهم
 أو يخلق بهم فرعون من يردم لأن موسى علم بوحى كما قال تعالى « وأوحينا إلى موسى أنه
 أسر ببداى إنكم متبمون » إن فرعون لا يلبث أن يصدم عن المضي في سيرهم
 فلذلك سلك بهم بالأمر الإلهي - طريقاً غير مطروقة فكانوا مضطرين للوقوف أمام البحر في
 موضع يقال له « فم الحيروث » فهناك ظهرت المعجزة إذ فلق الله لهم البحر بياهر قدرته فأمر
 موسى أن يضربه بمصاه فالتقى وصار فيه طريق يسر صرت عليه بنو إسرائيل وكان جند
 فرعون قد لحق بهم ورام اقتحام البحر وراءهم فأنطبق البحر عليهم فغرقوا .

(١) لأن مقر الإسرائيليين كان بمصر السفلى كما تقدم وكانت قاعدتها منفيس وهي يوم دخوله
 بني إسرائيل لحكم المملقة، وكان مقر الفراعنة أيام خروج مصر السفلى منهم بمدينة طيبة أو طيبة قاعدته
 مصر العليا، ثم رجعوا لنفيس وكان خروج بني إسرائيل من مدينة تسمى رمسيس في جهات مصر السفلى .

وقوله « وأغرقنا آل فرعون » أى جنده وأنصاره . ولم يذكر فى هاته الآية غرق فرعون لأن عمل النية هو إهلاك الذين كانوا المباشرين لتسخير بنى إسرائيل وتمذيبهم والذين هم قوة فرعون وقد ذكر غرق فرعون فى آيات أخرى فتكلم عليها فى موضعها إن شاء الله وكان ذلك فى زمن الملك « منفطاح » ويقال له « منفطة » أو « مينيثاء » من فراغة العائلة التاسعة عشرة فى ترتيب فراغة مصر عند المؤرخين .

قوله « وأنتم تنظرون » جملة حالية من الفاعل وهو ضمير الجلالة فى فرقنا وأنجبنا وأغرقنا مقيدة للعوامل الثلاثة على سبيل امتزاج فيها ، ولا يتصور فى التنازع فى الحال إضمار فى الثانى على تقدير إعمال الأول لأن الجملة لا تضمر كما لا يضم فى التنازع فى الظرف نحو سكنى وقرا عندك ولعل هذا مما يوجب إعمال الأول وهذا الحال زيادة فى تقرير النعمة وتظيمها فإن مشاهدة النعم عليه للنعمة لذة عظيمة لا سيما ومشاهدة إفراق العدو أيضاً نعمة زائدة كما أن مشاهدة فرق البحر نعمة عظيمة لما فيها من مشاهدة معجزة تزيدهم إيماناً وحادثة لا تتأتى مشاهدته لأحد . ويجوز أن تكون الجملة حالاً من المفعول وهو آل فرعون أى تنظرونهم ، ومفعول تنظرون محذوف ولا يستقيم جملة منزلاً منزلة اللازم . وإسناد النظر إليهم باعتبار أن أسلافهم كانوا ناظرين ذلك لأن النعمة على السلف نعمة على الأبناء لا محالة فضمير الخطاب مجاز .

﴿ وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ٥٢ ۝ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٣ ۝ ﴾

تذكير لهم بنعمة هتو الله عن جرمهم العظيم بعبادة غيره وذلك مما فعله سلفهم ، فإسناد تلك الأفعال إلى ضمير المخاطبين باعتبار ما عطف عليه من قوله « ثم عفونا عنكم » فإن العفو عن الآباء منة عليهم وعلى أبنائهم يجب على الأبناء الشكر عليه كما تقدم عند قوله « اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم » .

ووقع فى الكشاف وتفسير البنوى وتفسير البيضاوى أن الله وعد موسى أن يؤتیه . فالشرية بعد أن عاد بنو إسرائيل إلى مصر بعد مهلك فرعون وهذا وهم فإن بنى إسرائيل لم

يمودوا إلى مصر البتة بمد خروجهم كيف. والآيات صريحة في أن نزول الشريعة كان بطور سيناء وأن خروجهم كان ليعطيهم الله الأرض المقدسة التي كتب الله لهم وقد أشار في الكشف في سورة الدخان إلى التردد فيه ولا يلينى التردد في ذلك.

وقوله «ثم اتخذتم البجل من بعده» هو المقصود وأما ما ذكر قبله فهو تصهيد وتأسيس لبنائه وتهويل لذلك الجرم إظهارا لسمه عفو الله تعالى وحلمه عنهم. وتوسيطا للتذكير بالغفوة من هذه السيئة بين ذكر النعم المذكورة مرعاة لترتيب حصولها في الوجود ليحصل غرضان غرض التذكير وغرض عرض تاريخ الشريعة.

والمراد من الواعدة هنا أمر الله موسى أن ينقطع أربعين ليلة لمناجاة الله تعالى وإطلاق الوعد على هذا الأمر من حيث إن ذلك تشریف لموسى ووعد له بكلام الله وإعطاء الشريعة. وقراءة الجمهور هو وعده بألف بمد الواو على سميعة المفاعلة للتقصية حصول الوعد من جانبين الواعد والموعود والمفاعلة على غير بابها لمجرد التأكيد على حد سافر وعاقبه الله، وعالج الرخص وقاله الله، فتكون مجازاً في التحقيق لأن المفاعلة تقتضي تكرار الفعل من فاعلين فإذا أخرجت عن بابها بقي التكرار فقط من غير نظر للفاعل ثم أريد من التكرار لازمه وهو الببالغة والتحقق فتكون بمنزلة التوكيد اللفظي. والأشهر أن الواعدة لما كان غالب أحوالها حصول الوعد من الجانبين شاع استعمال سميعتها في مطلق الوعد وقد شاع استعمالها أيضا في خصوص التواعد بالملاقاة كما وقع في حديث الهجرة «وواعداه غار ثور» وقول الشاعر:

فواعديه سرحني مالك أو الربا بينهما أسهل

واستعملت هنا لأن المناجاة والتكلم يقتضي القرب فهو بمنزلة اللقاء على سبيل الاستمارة ولذلك استغنى عن ذكر الموعود به لظهوره من سميعة الواعدة. وقيل المفاعلة على بابها بتقدير أن الله وعدم موسى أن يعطيهم الشريعة وأمره بالحضور للمناجاة فوعد موسى ربه أن يمثل لذلك، فكان الوعد حاصلًا من الطرفين وذلك كاف في تصحيح المفاعلة بقطع النظر عن اختلاف الموعود به، وذلك لا ينافي المفاعلة لأن مبنى سميعة المفاعلة حصول فعل متبادل من جانبين لا سيما إذا لم يذكر التعلق في اللفظ كما هنا لقصد الإيجاز البديع لقصد إعظام التعلق من الجانبين، ولك أن تقول سوغ حذفه علم مخاطبين به فإن هذا الكلام مسوق للتذكير لا للاخبار والتذكير يكتفي فيه بأقل إشارة فاستوى الحذف والله كرفح الإيجاز وإن كان الغالب اتجاهه.

وفراً أبو عمرو وأبو جعفر ويعقوب وعدنا يدون ألف عقب الواو على الحقيقة .

وموسى هو رسول الله إلى بنى إسرائيل وصاحب شريعة التوراة وهو موسى بن عمران ولم يذكر اسم جده ولكن الذى جاء فى التوراة أنه هو وأخوه هارون من سبط لاوى بن يعقوب . ولد بمصر فى حدود سنة ألف وخمسمائة قبل ميلاد عيسى ولما ولدته أمه خافت عليه أن يأخذه القبط فيقتلوه لأنه فى أيام ولادته كان القبط قد ساموا بنى إسرائيل سوء العذاب لأسباب غير مشروعة كما تقدم عند قوله تعالى « يذبحون أبناءكم » فأمر ملك مصر بقتل كل ذكر يولد فى بنى إسرائيل ، وأمته تسمى « يوحانذ » وهى أيضاً من سبط لاوى وكان زوجها قد توفى حين ولدت موسى فتحييت لإخفائه عن القبط مدة ثلاثة أشهر ثم ألهمها الله فأرضعته رضعة ووضعت فى سبط منسوج من خوص البردى وظلته بالمرّة والقار لئلا يدخله الماء ووضت فيه الولد وألقته فى النيل بمقربة من مساكن فرعون على شاطئ النيل ووكلت أختها مريم بأن ترقب الجهة التى يلقىها النيل فيها وماذا يصنع به وكان ملك مصر فى ذلك الوقت تقريباً هو فرعون رمسيس الثانى ، ولما حمله النهر كانت ابنة فرعون المسماة ثرموت مع جوار لها يمشين على حافة النهر لتعصد السباحة والتبرد فى مائه قيل كانوا فى مدينة عين شمس فلما بصرت بالسفط أرسلت أمة لها لتتظر السفط فلما فتحته وجدن الصبي فأخذته ابنة فرعون إلى أمها وأظهرت مريم أخت موسى نفسها لابنة فرعون فلما استرقت ابنة فرعون على الصبي قالت إن فىنا مرضعاً فأذهب فأدعوها لترضعه فنقلت نعم فذهبت وأتت بأم موسى . وأخذت امرأة فرعون الولد وتبنته وسمته موسى قيل إنه مركب من كلمة « مو » بمعنى الماء وكلمة « شى » بمعنى المنقذ وقد صارت فى المربية موسى والأظهر أن هذا الاسم مركب من الكلمة العبرية لا من القبطية فلملح كان له اسم آخر فى قصر فرعون وأنه غير اسمه بعد ذلك . ونشأ موسى فى بيت فرعون كولد له ولما كبر علم أنه ليس بابن لفرعون وأنه لإسرائيل ولعل أمه أعلمته بذلك وجعلت له أمارات يوقن بها وأنشأه الله على حب العدل ونصر الضيف وكان موسى شديداً قوى البنية ولما بلغ أشده فى حدود نيف وثلاثين من عمره حدث له حادث قتل فيه قبطياً انتصاراً لإسرائيل ولعل ذلك كان بعد مفارقتة لعصر فرعون أى بعد موت مرييه تخاف موسى أن يقتص منه وهاجر من مصر ومر فى مهاجرته بمدين وتزوج ابنة شعيب ثم خرج من مدين بعد عشر سنين وعمره يومئذ نيف وأربعون سنة .

وأوحى الله إليه في طريقه أن يخرج بنى إسرائيل من مصر وينقذهم من ظلم فرعون فدخل مصر ولقي أمه هارون في جملة قومه في مصر وسعى في إخراج بنى إسرائيل من مصر بما قصه الله في كتابه وكان خروجه بنى إسرائيل من مصر في حدود سنة ١٤٦٠ ستين وأربعمائة وألف قبل المسيح في زمن منقطع الثاني وتوفي موسى عليه السلام قرب أريحا على جبل نيبو سنة ١٣٨٠ ثمانين وثلاثمائة وألف قبل ميلاد عيسى ودفن هناك وقبره غير معروف لأحد كما هو نص التوراة .

وقوله «أربعين ليلة» انصب على أنه ظرف لمتعلق واعدنا وهو اللقاء الموعود به ناب هذا الظرف عن المتعلق أى مناجاة وغيرها فى أربعين ليلة إن جمل واعدنا مسلوب الفاعلة وإن أبقي على ظاهره قدرنا متملقين وعلى كلا التقديرين فاتصاف أربعين على الظرفية لذلك المحذوف على أن إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه مجاز شائع فى كلام البلغاء ومنه « واتفوا يوماً لا تجزيه نفس » كما تقدم والأمور التى اشتملت عليها الأربعون ليلة معلومة للمخاطبين جذ كرونها بمجرد الإلحاح إليها .

وبما حرثناه فى قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » تستغنى عن تطويلات واحتمالات جرت فى كلام السكاكين هنا من وجوه ذكرها التفردانى وعبد الحكيم وقد جمع الوجه الذى أبديناه محاسنها ، وجمل الميقات ليالى لأن حسابهم كان بالأشهر القمرية .

وعطف جملة اتخذتم العجل من بعدهم بحرف ثم الذى هو فى عطف الجمل للتراخى الترتيبى للإشارة إلى ترتيب فى درجات عظم هذه الأحوال وعطف ثم عفونا عنكم من بعد ذلك أيضاً لتراخى مرتبة العفو العظيم عن عظم جرمهم فروعى فى هذا التراخى أن ماتصمته هذه الجمل عظامم أمور فى الخير وضده تنبيهاً على عظم سمة رحمة الله بهم قبل المعصية وبعدها وحذف للمفعول الثانى لا تتخذتم لظهوره وعلمهم به ولشاعة ذكره وتقديره معبوداً أو إلهاً وبه تظهر فائدة ذكر من بعده لزيادة التشنيع بأنهم كانوا جديرين بانتظارهم الشريعة التى تريدكم كلاً لا بالنكوص على أعقابهم عما كانوا عليه من التوحيد والانتماس فى نعم الله تعالى وبأنهم كانوا جديرين بالوفاء لموسى فلا يحدثوا ما أحدثوا فى منفيه بعد أن رأوا معجزاته وبعد أن سهاهم عن هاته العبادة لما قالوا له اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون الآية . وفائدة ذكر من للإشارة إلى أن الاتحاد ابتداء من أول أزمان بمعية منيب موسى عليه السلام

وهذه أيضاً حالة غريبة لأن شأن التنير عن الهد أن يكون بمد طول النيب على أنه ضعف في الهد كما قال الحرث بن كعدة :

فما أدرى أعيرم نساء وطول الهد أم مال أصابوا

ففي قوله من يمد يدي بقله وفأثم في حفظ عهد موسى .

وقوله من يمد يدي بقله وفأثم مع بعد المضاف إلى اسم المتحدث عنه شائع في كلام العرب لظهوره بحسب المقام وإذا لم يكن ما يعنيه من المقام فالأكثر أنه يراد به بمد الموت كما في قوله تعالى قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا، وقوله تراءى الملا من بني إسرائيل من بعد موسى .

وإنما اتخذوا المجل تشبها بالكنعانيين الذين دخلوا إلى أرضهم وهم الفنيقيون سكان سواحل بلاد الشام فلهم كانوا عبدة أوثان وكان المجل مقدساً عندهم وكانوا يمثلون أعظم الآلهة عندهم بصورة إنسان من نحاس له رأس عجول جالس على كرسي ممدأ ذراعيه كمتناول شيء يحتضنه وكانوا يجمعونه بالنار من حفرة تحت كرسيه لا يتفطن لها الناس فكانوا يقربون إليه القرابين وربما قربوا له أطفالهم صناراً فإذا وضع الطفل على ذراعيه اشتوى فظنوا ذلك أمانة قبول القرابين فخباً لجهلهم وما يصنعون . وكان يسمى عندهم « بملأ » وربما سموه « مولوك » وهم أمة سامية لنتها وعوائدها تشبه في الغالب لنته وعوائد العرب فلما مر بهم بنو إسرائيل قالوا لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة فأنهروهم موسى وكانوا يخشونه فلما ذهب للمناجاة واستخلف عليهم هارون استضمفوه وظنوا أن موسى هلك فاتخذوا المجل الذي صنعوه من ذهب وقضة من حللهم وعبدوه .

وقوله « وأنتم ظالمون » حال مقيدة لاتخذتم ليكون الاتخاذ مقترناً بالنظم من مبدئه إلى منتهاه وفائدة الحال الإشعار بانقطاع عذرهم فيما صنعوا وأن لا تأويل لهم في عبادة المجل أو لأنهم كانوا مدة إقامتهم بمصر ملازمين للتوحيد محافظين على وصية إبراهيم ويعقوب لندريهما بملزمة التوحيد فكان استقلالهما إلى الإشراك بمد أن جاءهم رسول انتقلا عجيباً .

فذلك كانوا ظالمين في هذا الصنع ظالماً مضاعفاً فالظاهر أن ليس الراد بالنظم في هاته الآية الشرك والكفر وإن كان من معاني الظلم في اصطلاح القرآن لظهور أن اتحاد المجل

ظلم فلا يكون للحال معه موقع . وقد اطلعت بعد هذا على تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي فوجدته قال وأتم ظالمون أى لاشبهة لكم في اتخاذ.

وقوله « ثم عفونا عنكم من بعد ذلك » هو محل المنة وعطفه ثم تراخى رتبة هذا العفو في أنه أعظم من جميع تلك النعم التي سبق عددا ففيه زيادة المنة فالقصود من الكلام هو المظوف ثم وأما ما سبق من قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » إلخ فهو تمهيد له وتوصيف لما حُفَّ بهذا العفو من عظم الذنب . وقوله من بعد ذلك بحال من ضمير عفونا مقيدة للعفو إعجاباً به أى هو عفو حال حصوله بعد ذلك الذنب العظيم وليس ظرفاً لنوأ متعلقاً بمفونا حتى يقال إن ثم دلت على معناه فيكون تأكيداً لدلول ثم تأخير العفو فيه وإظهار شناعته بتأخير العفو عنه وإعنا جاء قوله ذلك مقترناً بكاف خطاب الواحد في خطاب الجماعة لأن ذلك لكونه أكثر أسماء الإشارة استتمالا بالأفراد إذ خطاب المفرد أكثر غلب فاستعمل الخطاب الجمع تنبيهاً على أن الكاف قد خرجت عن قصد الخطاب إلى معنى البعد ومثل هذا في كلام العرب كثير لأن التثنية والجمع شيئان خلاف الأصل لا يصار إليهما إلا عند تعيين معناهما فإذا لم يقصد تعيين معناهما فالصير إليهما اختيار محض .

وقوله « لعلكم تشكرون » رجاء لحصول شكركم ، وعدل عن لام التعليل إيماء إلى أن شكرهم مع ذلك أمر يطرقة احتمال التخاف فذكر حرف الرجاء دون حرف التعليل من بديع البلاغة فتفسير لعل بمعنى لكي يفيت هذه الخصوصية وقد تقدم كيفية دلالة لعل على الرجاء في كلام الله تعالى عند قوله « يا أيها الناس اعبدوا ربكم - إلى قوله - لعلكم تتقون » . ومعنى الشكر تقدم في قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » وللنزالي فيه باب حافل عدلنا عن ذكره لطوله فأرجع إليه في كتاب الإحياء .

﴿ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ ٥٣

هذا تذكير بنعمة نزول الشريعة التي بها صلاح أمورهم وانتظام حياتهم وتأليف جماعتهم مع الإشارة إلى تمام النعمة وهم يعدونها شعار مجدهم وشرفهم لسمة الشريعة النزلة لهم حتى كانت كتاباً فكانوا به أهل كتاب أى أهل علم تشريع . والمراد من الكتاب التوراة التي أوتيتها موسى فالتعريف للمهد، ويعتبر معها ما ألحق بها على نحو ما قدمناه في قوله تعالى « ذلك

الكتاب». والفرقان مصدر بوزن فعلان مشتق من الفرق وهو الفصل استمير لتمييز الحق من الباطل فهو وصف لنوى للفرقة فقد يطلق على كتاب الشريعة وعلى المعجزة وعلى نصر الحق على الباطل وعلى الحجة القائمة على الحق وعلى ذلك جاءت آيات «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده» ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان «فلعله أراد المعجزات لأن هارون لم يؤت وحياً وقال (يوم الفرقان يوم التقى الجمعان) يعنى يوم النصر يوم بدر وقال (وأنزل الفرقان) عطفاً على «نزل عليك الكتاب بالحق وأنزل التوراة والإنجيل» الآية. والظاهر أن المراد به هنا المعجزة أو الحجة لئلا يلزم عطف الصفة على موصوفها إن أريد بالفرقان الكتاب الفارق بين الحق والباطل والصفة لا يجوز أن تتبع موصوفها بالعطف ومن نظر ذلك بقول الشاعر :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتبية في المزدحم

فقد سها لأن ذلك من عطف بعض الصفات على بعض لا من عطف الصفة على الموصوف كما نبه عليه أبو حيان.

وقوله «لعلكم تهتدون» هو عمل المنة لأن إتيان الشريعة لو لم يكن لاهتدائهم وكان حاصراً على عمل موسى به لم يكن فيه نعمة عليهم. والقول في لعلكم تهتدون كالقول في لعلكم يشكرون السابق.

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَلْقَوْنِي أَنْتُمْ ظَالِمُونَ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ يَأْتِيَخَذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُؤْثِرُونَ عَلَى بَارِيكُمْ فَاتَّقُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ 54

هذه نعمة أخرى وهي نعمة نسخ تكليف شديد عليهم كان قد جعل جباراً لما اقترفوه من إثم عبادة الوثن فحصل العفو عنهم بدون ذلك التكليف فتمت المنة وبهذا صح جعل هذه منة مستقلة بمد المنة المتضمن لها قوله تعالى «ثم عفوانا عنكم من بعد ذلك» لأن العفو عن المؤاخذه بالذنب في الآخرة قد يحصل مع العقوبة الدنيوية من حد ونحوه وهو حينئذ منة إذ لو شاء الله لجعل للذنب عقابين دنيوي وآخرى كما كان المذنب النفس والبدن ولكن الله برحمته

جعل الحدود جوارب في الإسلام كما في الحديث الصحيح فلما عفا الله عن بني إسرائيل على أن يقتلوا أنفسهم فقد تفصل بإسقاط العقوبة الأخروية التي هي أثر الذنب ولما نسخ تكليفهم بقتل أنفسهم فقد تفصل بذلك فصارت متتان .

فقول موسى لقومه « إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم المجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم » تشريع حكم لا يكون مثله إلا من وحى لا عن اجتهاد وإن جاز الاجتهاد للأنبياء فإن هذا حكم مخالف لقاعدة حفظ النفوس التي قيل قد اتفق عليها شرائع الله فهو يدل على أنه كلهم يقتل أنفسهم قتلا حقيقة إما بأن يقتل كل من عبد المجل نفسه فيكون المراد بالأنفس الأرواح التي في الأجسام فالفاعل والمفعول واحد على هذا وإنما اختلفا بالاعتبار كقوله « ظلمتم أنفسكم » وقول ابن أذينة :

وإذا وجدت لها وساوس سلوة شفع الفؤاد إلى الضمير فسلها

وإما بأن يقتل من لم يبدوا المجل عابديه، وكلام التوراة في هذا النرض في غاية الإبهام وظاهره أن موسى أمره الله أن يأمر اللاويين (الذين هم من سبط لاوى الذي منه موسى وهارون) أن يقتلوا من عبد المجل بالسيف وأنهم فعلوا وقتلوا ثلاثة آلاف نفس ثم استشفع لهم موسى ففتر الله لهم أى فيكون حكم قتل أنفسهم منسوخاً بعد العمل به ويكون المعنى فليقتل بعضهم بعضاً ، فالأنفس مراد بها الأشخاص كما في قوله تعالى « فإذا دخلتهم بيوتاً فسلوا على أنفسكم » أى فليسلم بعضهم على بعض وقوله « وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم » أى لا يفسك بعضهم دماء بعض وقوله عقبه « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » فالفاعل والمفعول متنايران . ومن الناس من حمل الأمر بقتل النفس هنا على معنى القتل المجازى وهو التذليل والتهر على نحو قول امرئ القيس « في أحشار قلب مقتل » وقوله نحر مقتلة أو مقتولة، أى مذلة سورتها بالماء . قال مجير بن زهير :

إن التي ناولتني فرددها قُتِلَتْ قُتِلَتْ فهايتها لم تُقتل^(١)

وفيه بعد عن اللفظ بل مخالفة لنرض الامتنان لأن تذليل النفس وقهرها شريعة غير منسوخة .

(١) ومن معنى القتل في التذليل جاء معنى مجازى آخر وهو إطلاق القتل على إهتان العمل لأن في الإهتان تذليلاً للمصنوع من ذلك قولهم قتل اللسان علماً، وفرى الدهر خيرة وقوله تعالى « وما تلوه يقيناً على وجه » (٣١ / ١ - الحجر)

والظلم هنا الجناية والمعصية على حد قوله «إن الشرك لظلم عظيم». والفاء في قوله «فترى» فاء التسبب لأن الظلم سبب في الأمر بالتوبة فالفاء لتفريع الأمر على الخبر وليست هنا عاطفة عند الزحشرى وابن الحاجب إذ ليس بين الخبر والإنشاء ترتيب في الوجود، ومن النحاة من لا يرى الفاء تخرج من المعطف وهو الجارى على عبارات الجمهور مثل صاحب معنى اللبيب فيجعل ذلك عطف إنشاء على خبر ولا ضير في ذلك. وذكر التوبة تقدم في قوله تعالى «خلق آدم من ربه كلمات فتاب عليه».

والفاء في قوله «فاقتلوا أنفسكم» ظاهرة في أن قتلهم أنفسهم بيان للتوبة المشروعة له فتكون الفاء للترتيب الذكري وهو عطف مفصل على مجمل كقوله تعالى «فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة» كافي معنى اللبيب وهو يقتضى أنها تقييد للترتيب لا التعقيب. وأما صاحب الكشاف فقد جوز فيه وجهين أحدهما تأويل الفعل المطوف عليه بالزم على الفعل فيكون ما بعده مرتباً عليه ومعقباً وهذا الوجه لم يذكره صاحب الفنى وهذا لا يتأتى في قوله تعالى: «فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا». وثانيهما جعل التوبة المطلوبة شاملة لأقوال وأعمال آخرها قتلهم أنفسهم فتكون الفاء للترتيب والتعقيب أيضاً.

وعندى أنه إذا كانت الجملة الثانية منزلة منزلة البيان من الجملة الأولى وكانت الأولى معطوفة بالفاء كان الأصل في الثانية أن تقطع عن المعطف فإذا قرنت بالفاء كما في هذه الآية كانت الفاء الثانية مؤكدة للأولى، ولعل ذلك إنما يحسن في كل جملتين تكون أولاهما فعلاً غير محسوس وتكون الثانية فعلاً محسوساً مبنين للفعل الأول فينزل منزلة حاصل عقبه فيقرن بالفاء لأنه لا يحصل تمامه إلا بعد تقرير الفعل الأول في النفس ولذلك قربه صاحب الكشاف بتأويل الفعل الأول بالزم في بعض المواضع.

والبارئ هو الخالق الخلق على تناسب وتعديل فهو أخص من الخالق ولذلك أنعم به الخالق في قوله تعالى «هو الله الخالق البارئ».

وتعبير موسى عليه السلام في كلامه بما يدل على معنى لفظ البارئ في العرية تحريض على التوبة لأنها رجوع عن المعصية ففيها معنى الشكر وكون الخلق على مثال متناسب يزيد تحريضاً على شكر الخالق.

وقوله « فتاب عليكم » ظاهر في أنه من كلام الله تعالى عند تذكيرهم بالنعمة وهو محل التذكير من قوله « وإذ قال موسى لقومه » إلخ فالأصح مستعمل في بابيه من الإخبار وقد جاء على طريقة الالتفات لأن المقام للتكلم فمدل عنه إلى النية ورجعه هنا سبق معاد ضمير النية في حكاية كلام موسى. وعطفت الفاء على محذوف لإيجاز، أي فعملتم فتاب عليكم أوفيزمتم فتاب عليكم، على حد « أن أضرب بمصاك البحر فاقلق » أي فضرب، وعطف بالفاء إشارة إلى تعقيب جرمهم بتوبته تعالى عليهم وعدم تأخيرها إلى ما بعد استئصال جميع الذين هبدوا السجل بل نسخ ذلك بقرب نزوله بمد العمل به قليلا أو دون العمل به وفي ذلك رحمة عظيمة بهم إذ حصل المنع عن ذنب عظيم بدون تكليفهم توبة شاقة بل اكتفاء بمجرد ندمهم وعزمهم على عدم العودة لذلك .

ومن البعيد أن يكون « فتاب عليكم » من كلام موسى لما فيه من لزوم حذف في الكلام غير واضح القرينة؛ لأنه يلزم تقدير شرط تقديره فإن فعلتم يتب عليكم فيكون مراداً منه الاستقبال والفاء فصيحة، ولأنه يمرى هذه الآية من محل النعمة المذكور به إلا تضمننا .

وجملة « إنه هو التواب الرحيم » خبر وثناء على الله، وتأكيده بحرف التوكيد لتزليلهم منزلة من يشك في حصول التوبة عليهم لأن حالهم في عظم جرمهم حال من يشك في قبول التوبة عليه وإنما جمع التواب مع الرحيم لأن توبته تعالى عليهم كانت بالمنع عن زلة اتخذهم السجل وهي زلة عظيمة لا يغفرها إلا الغفار، وبالنسخ لحكم قتلهم وذلك رحمة فكان للرحيم موقع عظيم هنا وليس هو لمجرد الثناء .

﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسَىٰ لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنْظُرُونَ ٥٥ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٦ ﴾

تذكير بنعمة أخرى نشأت بعد عقاب على جفاء طبع فحل المنة والنعمة هو قوله « ثم بعثناكم » وما قبله تعميده وتأسيس لبناؤه كما تقدم في قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » الآية . والقائلون هم أسلاف المخاطبين وذلك أنهم قالوا لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة .

والظاهر أن هذا القول وقع منهم بعد المعو عن عبادتهم المعجل كما هو ظاهر ترتيب الآيات روى ذلك البغوى عن السدى ، وقيل إن ذلك سألوه عند مناجاته وأن السائلين هم السبعون الذين اختارهم موسى للميثاق وهم المبر عنهم في التوراة بالكهنة وشيوخ بني إسرائيل وقيل سأل ذلك جمع من عامة بني إسرائيل نحو العشرة الآلاف وهذا القولان حكاهما في الكشف وليس في التوراة ما هو صريح لترجيح أحد القولين ولا ما هو صريح في وقوع هذا السؤال ولكن ظاهرهما في سفر التثنية منهما ما يشير إلى أن هذا الاقتراح قد صدروا أنه وقع بعد كلام الله تعالى الأول أوصى لأنها لما حكمت تذكير موسى في مخاطبة بني إسرائيل ذكرت ما ينافر كيفية المناجاة الأولى إذ قال ^(١) فلما سمعتم الصوت من وسط الظلام والجبل يشتعل بالنار تقدم إلى جميع رؤساء أسباطكم وشيوخكم وقلم هو ذا الرب إلها قد أرانا مجده وعظمته وسمعنا صوته من وسط النار إن عندما نسمع صوت الرب إلها أيضا نعت تقدم أنت واسمع كل ما يقول لك الرب إلها وكلمنا بكل ما يكلمك به الرب الخ فهذا يؤذن أن هنالك ترقيا كان منهم لرؤية الله تعالى وأنهم أصابهم ما بلغ بهم مبلغ الموت ، وبعد فالقرآن حجة على غيره مصدقا لما بين يديه ومهيئنا عليه . والظاهر أن ذلك كان في الشهر الثالث بعد خروجه من مصر .

ومعنى لا تؤمن لك يحتمل أنهم توقعوا الكفر إن لم يروا الله تعالى أى أنهم يريدون في المستقبل عن إيمانهم الذى اتصفوا به من قبل ، ويحتمل أنهم أرادوا الإيمان الكامل الذى دليله للمشاهدة أى أن أحد هذين الإيمانين ينتفى إن لم يروا الله جهرة لأن لن نفى المستقبل قال سيبويه « لا لنفى يفعل ولن لنفى سيفعل » وكما أن قولك سيقوم لا يقتضى أنه الآن غير قائم فليس في الآية ما يدل على أنهم كفروا حين قولهم هذا ولكنها دالة على عجزتهم وقلة إكترائهم بما أوتوا من النعم وما شاهدوا من المعجزات حتى راموا أن يروا الله جهرة وإن لم يروه دخلهم الشك في صدق موسى وهذا كقول القائل إن كان كذا فأنا كافر . وليس في القرآن ولا في غيره ما يدل على أنهم قالوا ذلك من كفر .

وإتاعدى يؤمن باللام لتضمنينه معنى الإقرار بالله ولن تتركك بالصدق والذى دل على هذا الفعل المحذوف هو اللام وهى طريقة التضمنين .

(١) انظر سفر التثنية الإصحاح .

والجهرة مصدر بوزن فَعلة من الجهر وهو الظهور الواضح فيستعمل في ظهور النوات والأصوات حقيقة على قول الراغب إذ قال «الجهر ظهور الشيء بإفراط إما بحاسة البصر نحو رأيته جهاراً ومنه جهر البئر إذا أظهر ماءها، وإما بحاسة السمع نحو «وإن تجهر بالقول» وكلام الكشف مؤذن بأن الجهر مجاز في الرؤية بتشبيه الذي يرى بالعين بالجارح بالصوت والذي يرى بالقلب بالخافت، وكان الذي حذاه على ذلك لشتهار استعمال الجهر في الصوت وفي هذا كله بحد إذ لا دليل على أن جهرة الصوت هي الحقيقة ولا سبيل إلى دعوى الاشتهار في جهرة الصوت حتى يقول قائل إن الاشتهار من علامات الحقيقة على أن الاشتهار إنما يعرف به المجاز التقليل الاستعمال، وأما الأشهرية فليست من علامات الحقيقة . ولأنه لا نكتة في هذه الاستمارة ولا غرض يرجع إلى المشبه من هذا التشبيه فإن ظهور النوات أوضح من ظهور الأصوات . وانتصب جهرة على المفعول المطلق لبيان نوع فعل ترى لأن من الرؤية ما يكون لهجة أو مع سائر شفاف فلا تكون واضحة .

وجه المدول عن أن يقول ميانا إلى قوله جهرة لأن جهرة أفصح لفظاً لخفته، فإنه غير مبدوء بحرف حلق والابتداء بحرف الخلق أنسب للخلق من وقوعه في وسط الكلام ولسلامته من حرف اللمة وكذلك يجتنب البلاء بمض الألفاظ على بمض الحسن وقصها في الكلام وخفتها على السمع وللقرآن السهم الممل في ذلك وهو في غاية الفصاحة .

وقوله «فأخذتكم الساعة» أي عقوبة لهم عما بدا منهم من المعجزة وقلة الابتكارات بالمعجزات . وهذه عقوبة دنيوية لاتدل على أن المصائب عليهم حرام أو كفر لا سيما وقد قدر أن موتهم بالساعة لا يدوم إلا قليلاً فلم تكن مثل ساعة عادوثمود . وبه تعلم أن ليس في إصابة الساعة لهم دلالة على أن رؤية الله تعالى مستحيلة وأن سؤالها والإلحاح فيه كفر كما زعم المعتزلة وأن لا حاجة إلى الجواب عن ذلك بأن الساعة لا اعتقادهم أنه تعالى يشبه الأجسام فكأنوا بذلك كافرين إذ لا دليل في الآية ولا غيرها على أنهم كفروا ، كيف وقد سأل الرؤية موسى عليه السلام .

والساعة نار كهر بائية من السحاب تحرق من أصابته، وقد لا تظهر النار ولكن يصل هواؤها إلى الأحياء فيختنقون بسبب ما يخالط الهواء الذي يتنفسون فيه من الحوامض الناشئة عن شدة الكهر بائية، وقد قيل: إن الذي أصابهم نار، وقيل صموا صمعة فأتوا .

وقوله « وأنتم تنظرون » فائدة التقييد بهذا الحال عند صاحب الكشف الدلالة على أن الصاعقة التي أصابهم نار الصاعقة لأصوتها الشديد لأن الحال دلت على أن الذي أصابهم مما يرى، وقال القرطبي أي وأنتم ينظر بضمكم إلى بعض أي مجتمعون . وعندى أن ممنول تنظرون محذوف وأن تنظرون بمعنى تحذرون الأنظار عند رؤية السحاب على جبل الطور طمعا أن يظهر لهم الله من خلاله لأنهم اعتادوا أن الله يكلم موسى كلاما يسمعه من خلال السحاب كما تقوله التوراة في مواضع ، فائدة الحال إظهار أن العقوبة أصابهم في حين الإساءة والعصرفة إذ طمعوها فيما لم يكن لينال لهم .

وقوله « ثم يمثناكم من بعد موتكم » إيجاز بديع، أي فتم من الصاعقة « ثم يمثناكم من بعد موتكم » وهذا خارق عادة جيله الله ممجزة لموسى استجابة لدعائه وشفاعته أو كرامة لهم من بعد تأديبهم إن كان السائلون هم السبعين فإنهم من صالحى بني إسرائيل .
انفان قلت إذا كان السائلون هم الصالحين فكيف عوقبوا .

قلت قد علمت أن هذا عقاب دينوى وهو ينال الصالحين ويسمى عند الصوفية بالعقاب وهو لا ينافى الكرامة ، ونظيره أن موسى سأل رؤية ربه فتجلى الله للجبل « فجعله دكا » وخر موسى سقيا فلما أفاق قال سبحانه تكبرت إليك » .

فإن قلت إن الموت يقتضى انحلال التركيب المزاجى فكيف يكون البعث بعده في غير يوم إعادة الخلق قلت : الموت هو وقوف حركة القلب وتمطيل وظائف الدورة الدموية فإذا حصل من فساد فيها لم تعقبه حياة إلا في يوم إعادة الخلق وهو المعنى بقوله تعالى « لا يدوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » وإذا حصل من حادث قاهر مانع وظائف القلب من عملها كان للجسد حكم الموت في تلك الحالة لكنه يقبل الرجوع إن عادت إليه أسباب الحياة بزوال الوانغ العارضة ، وقد صار الأطباء اليوم يعتبرون بعض الأحوال التي تمطل عمل القلب اعتبار الموت وبما لجون القلب بأعمال جراحية تعيد إليه حركته . والموت بالصاعقة إذا كان عن اختناق أو قوة ضغط الصوت على القلب قد تعقبه الحياة بوصول هواء صاف جديد وقد يطول زمن هذا الموت في المادة ساعات قليلة ولكن هذا الحادث كان خارق عادة فيمكن أن يكون موتهم قد طال يوما وليلة كما روى في بعض الأخبار ويمكن دون ذلك .

﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَّ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ٥٧

عطف وظللنا على بثنا كم . ونعقب ذكر الوحشة بذكر جائزة شأن الرحيم في تربية عبده ، والظاهر أن تظليل الغمام ونزول المن والسوى كان قبل سؤالهم رؤية الله جهرة لأن التوراة ذكرت نزول المن والسوى حين دخولهم في بركة سين بين إيليم وسينا في اليوم الثاني عشر من الشهر الثاني من خروجهم من مصر حين اشتاقوا أكل الخبز واللحم لأنهم في رحلتهم ما كانوا يطبخون بل الظاهر أنهم كانوا يقتاتون من ألبان مواشيهم التي أخرجوها معهم . وما تنبته الأرض . وأما تظليلهم بالغمام فالظاهر أنه وقع بعد أن سألوهم رؤية الله لأن تظليل الغمام وقع بعد أن نصب لهم موسى خيمة الاجتماع محل القرايين وحمل مناجاة موسى وقبة الداعين من بني إسرائيل في بركة سيناً فلما تمت الخيمة سنة اثنتين من خروجهم من مصر قطعت سحابة خيمة الشهادة ومتى ارتفعت السحابة عن الخيمة فذلك إذن لبى إسرائيل بالرحيل فإذا حلت السحابة حلوا إلى كذا تقول كتبهم ^(١) .

فلما سأل بنو إسرائيل الخبز واللحم كان المن ينزل عليهم في الصباح والسوى تسقط عليهم في المساء بمقدار ما يكفي جميعهم ليومه أو ليلته إلا يوم الجمعة فينزل عليهم منها ضعف الكمية لأن في السبت انقطاع النزول .

والمن مادة صمغية نجوة ينزل على شجر البادية شبه الدقيق المبلول، فيه حلاوة إلى الحوضنة ولونه إلى الصفرة ويكثر بوادي تركستان وقد ينزل بقلة غيرها ولم يكن يعرف قيل في بركة سيناً . وقد وصفته التوراة ^(٢) بأنه ، دقيق مثل القشور يسقط ندى كالجليد على الأرض وهو مثل زر الكزبرة أبيض وطعمه كرقاق بعسل وصمته بنو إسرائيل منا ، وقد أمروا أن لا يبقوا منه الصباح لأنه يتولد فيه دود وأن يلتقطوه قبل أن تحمي الشمس لأنها تذهب فكانوا إذا التفتقوه طحنوه بالراح أو دقوه بالهاون وطبخوه في القدور وعلموه ملات وكان طعمه كطعم قطائف زيت ^(٣) وأنهم أكلوه أربعين سنة حتى جاءوا إلى طرف أرض كنعان يريد إلى حبرون .

(١) سفر الخروج من الإصحاح ٢٥ - ٣٣ وسفر المزمع الإصحاح ٩ .

(٢) سفر الخروج الإصحاح ١٦ . (٣) سفر العدد الإصحاح ١١ .

وأما السلوى فهي اسم جنس جمى واحدة سلواة وقيل لا واحد له وقيل واحده وجمه سواء وهو طائر يرى لذيق اللحم سهل الصيد كانت تسوقه لهم ريح الجنوب كل مساء فيمسكونه قبضاً ويسمى هذا الطائر أيضاً السمان يضم السين وفتح الميم مخففة بمدها ألف فنون مقصور كجبارى . وهو أيضاً اسم يقع للواحد والجمع ، وقيل هو الجمع وأما المفرد فهو سمانة .

وقوله «كلوا من طيبات ما رزقناكم» مقول قول محذوف لأن الخطابين حين نزول القرآن لم يؤمروا بذلك فدل على أنه من بقية الخير عن أسلافهم .

وقوله « وما ظلمونا » قدره صاحب الكشاف معطوفاً على مقدر أى فظلموا وقرره شارحوه بأن ما ظلمونا نفي لظلم متعلق بمعمول معين وهو ضمير الجلالة وهذا النفي يفيد في المقام الخطابي أن هنالك ظلماً متعلقاً بنفي هذا المنصوب إذ لو لم يكن الظلم واقماً لنفي مطلقاً بأن يقال « وما ظلموا » . وليس المعنى عليه وأنه إنما قدر في الكشاف الفعل المحذوف مقترناً بالفاء لأن الفاء في عطف الجمل تفيده مع الترتيب والتعقيب معنى السببية غالباً ، فتكون الجملة المعطوفة متسببة من الجملة المعطوف عليها فشبه وقوع ظلمهم حين كفروا النعمة عقب الإحسان بترتب المصعب على السبب في الحصول بلاريث وبدون مراقبة ذلك الإحسان حتى كأنهم يأتون بالظلم جزاء للنعمة، ورضى إلى لفظ الشبه به برديفه وهو فاء السببية وقرينة ذلك ما يعلمه السامع من أن الظلم لا يصلح لأن يكون مسبباً عن الإنعام على حد قولك أحسنتُ إلى فلان فأساء إلى وقوله تعالى « وتجمعلون رزقكم أنكم تكذبون » أى تجمعلون شكر رزقكم أنكم تكذبون فالفاء مجاز لتغير الترتيب على أسلوب قولك : أنعمتُ عليه فكفر . ولك أن تقول إن أصل معنى الفاء الماطفة الترتيب والتعقيب لا غير وهو المعنى اللازم لها في جميع مواقع استعمالها فإن الاطراد من علامات الحقيقة . وأما الترتيب أى السببية فأمر عارض لها فهو من المجاز أو من مستتببات التراكيب ألا ترى أنه يوجد تارة ويتخلف أخرى فإنه مفقود في عطف المفردات نحو جاء زيد فصرخ وفي كثير من عطف الجمل نحو قوله تعالى « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك » فلذلك كان معنى السببية حينما استفيد محتاجاً إلى الترائن فإن لم تتطلب له علاقة قلت هو من مستتببات تراكيب بقرينة المقام وإن طلبت له علاقة - وهي لا تموزك - قلت هو مجاز لأن أكثر الأمور الحاصلة عقب غيرها

يكون موجب التعقيب فيها هو السببية ولو عرفنا ولو ادعاء فليس خروج الفاء عن الترتيب هو الجواز بل الأمر بالعكس . وما يدل على أن حقيقة الفاء العاطفة هو الترتيب والتعقيب فقط أن بعض البيانين جملوا قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً » اللام فيه مستمارة لمعنى فاء التعقيب أى فكان لهم عدواً فجعلوا الفاء حقيقة في التعقيب ولو كانت للترتيب لساوت اللام فلم تستقم الاستمارة فيكون الوجه الحامل للزحزحة على تقدير المحذوف مقترنا بالفاء هو أنه رأى عطف الظلم على « وظللنا عليكم الغمام » وما يبدء بالواو ولا يحسن لعدم الجهة الجامعة بين الامتنان والذم والمناسبة شرط في قبول الوصل بالواو بخلاف العطف بالفاء ، فتعين إما تقدير ظللوا مستأنفا بدون عطف وظاهر أنه ليس هنالك معنى على الاستثناء وإما ربط ظللوا بماطف سوى الواو وليس يصلح هنا ، غير الفاء لأن المعطوف حصل عقب المعطوف عليه فكان ذلك التماق في الخارج متنياً عن الجهة الجامعة ولذلك كانت الفاء لا تستدعى قوة مناسبة كمناسبة الواو ولكن مناسبة في الخيال فقط وقد وجدت هنا لأن كون المعطوف حصل في الخارج عقب المعطوف عليه مما يجعله حاضراً في خيال الذى يتكلم عن المعطوف عليه ، وأما قبح نحو قولك جاء زيد فصاح الديك فلعله جدوى هذا الخبر ألا تراه يصير حسناً لو أردت بقولك فصاح الديك معنى التوقيت بالفجر فهذا ظهر أنه لم يكن طريق لربط الظلم المقدر بالفعلين قبله إلا الفاء ؛

وفى ذلك الإخبار والربط والتصدى لبيانه مع غرابة هذا التعقيب ترميض بمنهم إذ قابلوا الإحسان بالكفران وفيه ترميض بنباوتهم إذ صدقوا عن الشكر كأنهم يكون بالنم وهم إنما يوقمون النكابة بأنفسهم ، هذا تفصيل ما يقال على تقدير صاحب الكشف . والذى يظهر لى أن لا حاجة إلى التقدير وأن جملة « وما ظللنا » عطف على ما قبلها لأنها مثلاً في أنها من أحوال بنى إسرائيل ومثار ذكر هذه الجملة هو ما تضمنته بعض الجمل التى سبقت من أن ظلماً قد حصل منهم من قوله « ثم اتخذتم المجل من يده وأنتم ظالمون » وقوله « إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم المجل » وما تضمنه قوله « فأخذتكم الساعة وأنتم تنظرون » الدال على أن ذلك عذاب جروه إلى أنفسهم فأتى هذه الجملة كالتذكير لما تضمنته الجمل السابقة نظير قوله « وما يخادعون إلا أنفسهم » عقب قوله « يخادعون الله والذين آمنوا » ونظير قوله « وظلموا أنفسهم » بعد الكلام السابق وهو قوله « وجعلنا بينهم وبين

القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة » الآية. وغير الأسلوب في هذه الجملة إذ انتقل من خطاب بني إسرائيل إلى الحديث عنهم بضمير النبية لقصد الالتماظ بحالهم وتمريضاً بأنهم متبادون على غيرهم وليسوا مستقيمين من ضلالهم فهم بحيث لا يقرون بأنهم ظلموا أنفسهم . وهذا الظلم الذي قدر في نظم الآية هو ضجرهم من مداومة أكل المن والسوى الذي سيأتي ذكره بقوله تعالى « وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد » الآية فكان قوله « وما ظلمونا » تعهداً له وتمجيلاً بتسجيل قلة شكرهم على نعم الله وعنايته بهم إذ كانت شكيمتهم لم تليها الزواجر ولا المكارم .

وقوله « ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » قدم فيه المفعول للقصر وقد حصل القصر أولاً بمجرد الجمع بين النفي والإثبات ثم أكد بالتقديم لأن حالهم كحال من ينكى غيره كما قيل: يفعل الجاهل بنفسه ما يفعل المدو يمدوه .

﴿ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا
الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نُنْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَيَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ⁵⁸
فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا
مِنْ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴾

هذا تذكير بنعمة أخرى مكثوا منها فأحسنوا قبولها ولا رموها حق رعايتها فحرموا منها إلى حين وعوقب الذين كانوا السبب في عدم قبولها . وفي التذكير بهذه النعمة امتنان عليهم ببذل النعمة لهم لأن النعمة نعمة وإن لم يقبلها النعم عليه ، وإثارة لحسرتهم على ما فات أسلافهم وما لقوه من جراء إهمالهم بآرائهم ، وموعظة لهم أن لا يقعوا فيما وقع فيه الأولون فقد علموا أنهم كلما صدقوا عن قدر حق النعم نالتهم المصائب . قال الشيخ ابن عطاء الله: من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها ، ومن شكرها فقد قيدها بمقالها . وللم مخاطبين بما عتته هذه الآية اختصر فيها الكلام اختصاراً ترك كثيراً من التفسيرين فيها حيارى . فسلخوا طرائق في انزعاق تفصيل المعنى من مجملها فأنواعاً على شيء متعنه ، وكنت تجد أقوالهم هنا إذا التأم

بعضها بنظم الآية^(١) لا يلتزم بمضه الآخر، وربما خالف جميعها ما وقع في آيات آخر. والذي عندي من القول في تفسير هاته الآية أنها أشارت إلى قصة معلومة تضمنتها كتبهم وهي أن بني إسرائيل لما طوحت بهم الرحلة إلى بركة فاران نزّلوا بمدينة قادش فأسهبوا على حدود أرض كنعان التي هي الأرض المقدسة التي وعدها الله بني إسرائيل وذلك في أثناء السنة الثانية بعد خروجهم من مصر فأرسل موسى اثني عشر رجلاً ليتجسسوا أرض كنعان من كل سبط رجل وفيهم يوشع بن نون وكالب بن فبنة فصعدوا وآتوا إلى مدينة حبرون فوجدوا الأرض ذات خيرات وقطنوا من عنبها ورماتها وتينها ورجعوا لقومهم بعد أربعين يوماً وأخبروا موسى وهارون وجميع بني إسرائيل وأروم عمر الأرض وأخبرهم أنها حقاً تفيض لبناً وعسلًا غير أن أهلها ذوو عزة ومدنها حصينة جداً فأمر موسى كالباً فأنصت إسرائيل إلى موسى وقال إننا نصعد ونمتلكها وكذلك يوشع أما العشرة الآخرون فأشاعوا في بني إسرائيل مذمة الأرض وأنها تأكل سكانها وأن سكانها جبارة تخافت بنو إسرائيل من سكان الأرض وجبنوا عن القتال فقام فيهم يوشع وكالب قائلين لا تخافوا من السدو فإنهم لقمة لنا والله معنا، فم يصنع القوم لهم وأوحى الله لموسى أن بني إسرائيل أساءوا الظن بربههم وأنه مهلكهم فاستشفع لهم موسى فعفا الله عنهم ولكنه حرمهم من الدخول إلى الأرض المقدسة أربعين سنة يتيهون فلا يدخل لها أحد من الحاضرين يومئذ إلا يوشع وكالب وأرسل الله على الجواسيس الدشرة المتبطين وباء أهلهم. فهذه الآية تنطبق على هذه القصة تمام الانطباق لاسيما إذا ضمت لها آية سورة المائدة « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم - إلى قوله - الفاسقين » فقوله « ادخلوا هذه القرية » الظاهر أنه أراد بها « حبرون » التي كانت قرية منهم والتي ذهب إليها جواسيسهم وآتوا بثمارها، وقيل أراد من القرية الجهة كما قاله القرطبي عن عمرو بن شبة فإن القرية تطلق على الزرعة لكن هذا يعمده قوله « وادخلوا الباب » وإن كان الباب يطلق على الدخول بين الجبلين وكيفما كان ينظم

(١) ذلك أن الآية لم تعين اسم القرية ولا عامل حطة ولا مضمره، وأجلت في القرن بدلوا وفي القول ما هو، وفي الذي قيل لهم، والمقصود من ذلك تجنب ثقل إعادة الأمر المعلوم فإن بني إسرائيل المخاطبين كانوا يعلمون ذلك والمسلمين بالبلدية كانوا يتقونته مفصلاً من النبي صلى الله عليه وسلم ومن مسلمي أهل الكتاب مثل عبدة بن سلام.

ذلك مع قوله « فكلوا منها حيث شئتم رغداً » . يشير إلى الثمار الكثيرة هناك . وقوله « فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم » يتعين أنه إشارة إلى ما أشاعه الجواسيس المشرة من مذمة الأرض وصعوبتها وأنهم لم يقولوا مثل ما قال موسى حيث استنصت الشعب بلسان كالب بن يَفْنَةَ ويوشع ويدل لذلك قوله تعالى فى سورة الأعراف « فبدل الذين ظلموا منهم قولا » أى من الذين قيل لهم ادخلوا القرية وأن الرجز الذى أصاب الذين ظلموا هو الوباء الذى أصاب المشرة الجواسيس ويتنظم ذلك أيضاً مع قوله فى آية المائدة « ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خسرين قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبارين » إلخ وقوله « قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلا عليهما الباب » فإن الباب يناسب القرية . وقوله « قال فإنها محرمة عليهم » . فهذا هو التفسير الصحيح المنطبق على التاريخ الصحيح . فقوله « وإذ قلنا » أى على لسان موسى فيبلغه للقوم بواسطة استنصت كالب بن يَفْنَةَ ، وهذا هو الذى يوافق ما فى سورة المائدة فى قوله تعالى « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم » الآيات . وعلى هذا الوجه فقوله « ادخلوا » إما أمر بدخول قرية قريبة منهم وهى « حبرون » لتكون مركزاً أولاً لهم ، والأمر بالدخول أمر بما يوقف الدخول عليه أعنى القتال كما دلت عليه آية المائدة إذ قال « ادخلوا الأرض المقدسة » إلى قوله - ولا ترتدوا على أدباركم « فإن الارتداد على الأدبار من الألفاظ المتعارفة فى الحروب كما قال تعالى « فلا تولموا الأدبار » .

ولعل فى الإشارة بكلمة هذه المفيدة للقرب ما يرجح أن القرية هى حبرون التى طلع إليها جواسيسهم .

والقرية بفتح القاف لا غير على الأصح البلدة المشتمة على الساكن المبنية من حجارة وهى مشتقة من القرى بفتح فسكون وبالياء وهو الجمع يقال قرى الشيء يقربه إذا جمعه وهى تطلق على البلدة الصغيرة وعلى المدينة الكبيرة ذات الأسوار والأبواب كما أريد بها هنا بدليل قوله « وادخلوا الباب سجداً » . وجمع القرية قرى بضم القاف على غير قياس لأن قياس فعل أن يكون جمعا لفعل بكسر الفاء مثل كسوة وكسى وقياس جمع قرية أن يكون على قراء بكسر القاف وبالد كما قالوا رَكوة وركاء وشكوة وشكاء .

وقوله « وادخلوا الباب سجداً » مراد به باب القرية لأن آل متينة للموضيعة عن

المضاف إليه الدال عليه اللفظ المتقدم - ومعنى السجود عند الدخول الانحناء شكراً لله تعالى لأن بابها قصير كما قيل إذ لا جدوى له والظاهر أن المقصود من السجود مطلق الانحناء لإظهار العجز والضعف كيلا يفتن لهم أهل القرية وهذا من أحوال الجوسسة، ولم تتعرض لها التوراة ويبدو أن يكون السجود للأمور به سجدوا الشكر لأنهم داخلون متجسسين لا فاتهم وقد جاء في الحديث الصحيح أنهم بدلوا وصية موسى فدخلوا يزحفون على استاهم كأنهم أرادوا إظهار الزمانة فأفراطوا في التصنع بحيث يكاد أن يفتضح أمرهم لأن بعض التصنع لا يستطيع استمراره .

وقوله وقولوا حطمة الحطة فحط من الحط وهو الخفض وأصل الصيغة أن تدل على الهيئة ولكنها هنا مراد بها مطلق المصدر ، والظاهر أن هذا القول كان معروفاً في ذلك المكان للدلالة على العجز أو هو من أقوال السؤال والشاذين كيلا يحسب لهم أهل القرية حساباً ولا يأخذوا حذراً منهم فيكون القول الذي أمروا به قولاً يخاطبون به أهل القرية . وقيل المراد من الحطة سؤال غفران الذنوب أى حط عنا ذنوبنا أى أسألو الله غفران ذنوبكم إن دخلتم القرية . وقيل من الحط بمعنى حط الرجال أى إقامة أى ادخلوا قائمين إنكم ناوون الإقامة بها إذ الحرب ودخول ديار العدو يكون فتحاً ويكون مسلحاً ويكون للتنمية ثم الإياب . وهذان التأويلان بيمينان ولأن القراءة بالرفع وهي المشهورة تنافي القول بأنها طلب المغفرة لأن المصدر المراد به الدعاء لا يرتفع على معنى الإخبار نحو سقيا وريها وإعما يرتفع إذا قصد به المدح أو التعجب لقربهما من الخبر دون الدعاء ولا يستعمل الخبر في الدعاء إلا بصيغة الفعل نحو رحمه الله وبرحه الله .

وحطة بالرفع على أنه مبتدأ أو خبر نحو سمع وطاعة وصبر جميل . وانطاليا جمع خطيئة ولأما مهموزة فقياس جميعها خطائي بهمزةين بوزن فاعل فلما اجتمعت الهمزتان قلبت الثانية ياء لأن قبلها كسرة أو لأن في الهمزةين ثقلاً تخففوا الأخيرة منهما ياء ثم قلبوها ألفاً إما لاجتماع ثقل الياء مع ثقل صيغة الجمع وإما لأنه لا أشبه جأى استحق التخفيف ولكنهم لم يمالوه معاملة جأى لأن همزة جأى زائدة وهمزة خطائي أصلية ففروا بتخفيفه إلى قلب الياء ألفاً كما فعلوا في يتامى ووجدوا له في الأسماء الصحيحة نظيراً وهو طهاري جمع طاهرة . والخطيئة فعلية بمعنى مفعولة لأنها غطوة بها أى مسلوكة بها

مسلك الخطأ أشاروا إلى أنها فعل يحق أن لا يقع فيه فاعله إلا خطأ فعلى الذنب والمعصية .
وقوله « وسنزيد المحسنين » وعد بالزيادة من خيري الدنيا والآخرة ولذلك حذف
مفعول زيد . والواو عاطفة جملة (سنزيد) على جملة « قلنا ادخلوا » أى وقلنا سنزيد
المحسنين ؛ لأن جملة سنزيد حكيت في سورة الأعراف مستأنفة فلم أنها تمير عن نظير لها في
الكلام الذى خاطب الله به موسى على معنى الترقى في التفضل فلما حكيت هنا عطفت عطفت
القول على القول .

وقوله « فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم » أى بدل المشرة القول الذى أمر
موسى بإعلانه في القوم وهو الترغيب في دخول القرية وتهوين العدو عليهم فقالوا لهم
لا نستطيعون قتالهم وتبطوهم ولذلك هوقبوا فأنزل عليهم رجز من السماء وهو الطاعون .
وإنما جعل من السماء لأنه لم يكن له سبب أرضى من عدوى أو نحوها فلم أنه رمىهم به
الملائكة من السماء بأن ألقيت عناصره وجرائيمه عليهم فأصيبوا به دون غيرهم . ولأجل
هذا خص التبديل بفريق معروف عندهم فبر عنه بطريق الموصولية لعل المخاطبين به وبذلك
الصلة قبل على أن التبديل ليس من فعل جميع القوم أو معظمهم لأن الآية تذكر لليهود
بما هو معلوم لهم من حوادثهم .

وإنما جاء بالظاهر في موضع الضمر في قوله « فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا » ولم يقل
عليهم لئلا يتوهم أن الرجز عم جميع بنى إسرائيل وبذلك تنطبق الآية على ما ذكرته التوراة
تمام الانطباق .

وتبديل القول بتبديل جميع ما قاله الله لهم وما حدثهم الناس من حال القرية، وللإشارة
إلى جميع هذا بنى فعل قيل إلى المجهول بإيجازاً . فتولاً مفعول أول لبدل، وغير الذى قيل
مفعول ثان لأن بدل يتعدى إلى مفعولين من باب كسى أى مما دل على عكس معنى كسى
مثل سلبه ثوبه . قال أبو الشيص :

بُدِّلْتُ من بُرِّد الشباب ملاءة خَلَقًا وبُئِس مثوبة المُتَبَاذِلِ

وقائدة لإظهار لفظ القول دون أن يقال فبدلوه لدفع توهم أنهم بدّلوا لفظ حطة خاصة
وامتنلوا ما عدا ذلك لأنه لو كان كذلك لكان الأمر هينا .

وقد ورد في الحديث عن أبي هريرة أن القول الذي بدّلوا به أنهم قالوا حبة في شجرة أو في شجرة ، والظاهر أن المراد به أن الشجرة استهزأوا بالكلام الذي أعلنه موسى عليه السلام في التوبيخ في فسخ الأرض وكنوا عن ذلك بأن محاولتهم فسخ الأرض كمحاولة ربط حبة بشجرة أي في التعمد ، أو هو كآكل حبة مع شجرة تخنق آكلها ، أو حبة من بُرّ مع شجرة .

وقوله « فبدل الذين ظلموا » وقوله « فأزلنا على الذين ظلموا » اعتنى فيها بالإظهار في موضع الإظهار ليعلم أن الرجز خص الذين بدّلوا القول وهم الشجرة الذين أشاعوا مذمة الأرض لأنهم كانوا السبب في شقاء أمة كاملة . وفي هذا موعظة وذكري لكل من ينصب نفسه لإرشاد قوم ليكون على بصيرة بما يأتي وينذرهم بمواقب الأمور في البر ما يكون عقوباً ، وفي المثل « على أهلها يحيى برأئس » وهي اسم كلبة قوم كانت تحرسهم بالليل فدل نبحها أهداهم عليهم فاستأصلهم فضربت مثلاً .

﴿ وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِمَصَّكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كُتُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ۝۶۰﴾

تذكير بنعمة أخرى جمعت ثلاث نعم وهي الرى من المطر، وتلك نعمة كبرى أشد من نعمة إعطاء الطعام ولذلك شاع التمثيل برى الظمآن في حصول الطلوب . وكون السقي في مظنة عدم تحصيله وتلك معجزة لموسى وكرامة لأمته لأن في ذلك فضلاً لهم . وكون العيون اثنتي عشرة ليستقل كل سبط بمشرب فلا يتدافعوا . وقوله وإذ متعلق بأذكروا وقد أشارت الآية إلى حادثة معروفة عند اليهود وذلك أنهم لما نزلوا في « ريديم » قبل الوصول إلى بركة سينا وبعد خروجهم من بركة سين في حدود الشهر الثالث من الخروج عطشوا ولم يكن بالموضع ماء فخذلوا على موسى وقالوا أنصعدنا من مصر لنموت وأولادنا ومواسينا عطشاً فدعا موسى ربه فأمره الله أن يضرب بمصاه صخرة هناك في « حوريب » فضرب فانفجر منها الماء . ولم تذكر التوراة أن العيون اثنتا عشرة عيناً وذلك التقسيم من الرفق بهم لثلاث يترأخوا مع كثرتهم فيهلكوا فهذا مما بينه الله في القرآن .

فقلوبهم استسقى موسى صريح في أن طالب السقى هو موسى وحده، سألهم من الله تعالى ولم يشاركه قومه في الدعاء لتظهر كرامته وحده، كذلك كان استسقاء النبي صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة على المنبر لما قال له الأعرابي هلك الزرع والضرع فادع الله أن يستقينا والحديث في المسيحيين .

وقوله لقومه مؤذن بأن موسى لم يصبه العطش وذلك لأنه خرج في تلك الرحلة موقناً أن الله حافظهم ومبلغهم إلى الأرض المقدسة فلذلك وقاه الله أن يصيبه جوع أو عطش وكل وكذلك شأن الأنبياء فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث وصال الصوم: إني لست كهيتكم إني آيت عند ربى يطمنى ويستقنى - قال ابن عرفة في تفسيره أخذ المازرى من هذه الآية جواز استسقاء الخصب للمجذب لأن موسى عليه السلام لم ينله مانا لهم من العطش ورده ابن عرفة بأنه رسولهم وهو معهم إله . وهو رد متمسك إذ ليس المراد باستسقاء الخصب للمجذب الأشخاص وإنما المراد استسقاء أهل بلد لم ينلهم الجذب لأهل بلد مجدين والسألة التي أشار إليها المازرى تختلف فيها عندنا واختار اللخمي جواز استسقاء الخصب للمجذب لأنه من التباون على البر ولأن دعوة السلم لأخيه بظهر النيب مستجابة وقال المازرى فيه نظر لأن السلف لم يفعلوه .

وعصا موسى هي التي ألقاها في مجلس فرعون فتلقت ثمانين السحرة وهي التي كانت في يد موسى حين كلمه الله في بركة سيناء قبل دخوله مصر وقد رويت في شأنها أخبار لا يصح منها شيء فقيل إنها كانت من شجر آس الجنة أبيضها آدم معه فورثها موسى فولد كان هذا صحيحاً لمدى موسى في أوصافها حين قال هي عصاى الخ فإنه أكبر أوصافها . والعصا بالقصر أبداً ومن قال عصاه بالهاء فقد لحن ومن القراء أن أول لحن ظهر بالعراق قولهم عصاى .

ولأى الحجر لتعريف الجنس أى اضرب أى حجر شئت، وأولهم مشيراً إلى حجر عرفة موسى بوحي من الله وهو حجر صخر في جبل حوريب الذى كلم الله منه موسى كما ورد في سفر الخروج وقد وردت فيه أخبار ضعيفة .

والفاء في قوله فانتجرت قالوا هي فاء التضيعة ومعنى فاء التضيعة أنها الفاء الماطفة إذ لم يصلح المذكور بعدها لأن يكون مقطوعاً على المذكور قبلها فيتمين تقدير مقطوفس

آخر بينهما يكون ما بعد الفاء معطوفاً عليه وهذه طريقة السكاكي فيها وهي التثنية . وقيل إنها التي تدل على محذوف قبلها فإن كان شرطاً فالفاء الجواب وإن كان مفرداً فالفاء عاطفة ويشملها اسم فاء التضيحة وهذه طريقة الجمهور على الوجهين قسميتها بالتضيحة لأنها أفصح عن محذوف ، والتقدير في مثل هذا ففرض فانتجرت وفي مثل قول عباس ابن الأحنف :

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القول فقد جئنا خراسانا

أى إن كان القول بمد الوصول إلى خراسان فقد جئنا خراسان أى فانتقل فقد جئنا .
وهندى أن الفاء لا تمد فاء تضيحة إلا إذا لم يستقم عطف ما بعدها على ما قبلها فإذا استقام غنى الفاء العاطفة والحذف إيجاز وتقدير المحذوف لبيان المعنى وذلك لأن الاتجار مترتب على قوله تعالى لموسى « اضرب بمصاك الحجر » لظهور أن موسى ليس ممن يشك في امتثاله بل ولظهور أن كل سائل أمراً إذا قيل له افعل كذا أن يعلم أن ما أمر به هو الذى فيه جوابه كما يقول لك التبليغ ما حكم كذا ؟ فتقول افتح كتاب الرسالة في باب كذا ، ومنه قوله تعالى الآن « اهبطوا مصرأ » وأما تقدير الشرط هنا أى فإن ضربت فقد انتجرت الخ فتبين ومن السبب ذكره في الكشف .

وقوله « قد علم كل أناس مشربهم » قال المكبرى وأبوحيان إنه استثناء ، وهما يريدان الاستثناء البياني ولذلك فصل كأن سائلا سأل عن سبب انقسام الاتجار إلى اثنتي عشرة عينا فقيل قد علم كل سبط مشربهم . والأظهر عندي أنه حال جردت عن الواو لأنه خطاب لمن يملكون القصة فلا معنى لتقدير سؤال ، والمراد بالأناس كل ناس سبط من الأسباط .

وقوله « كلوا واشربوا من رزق الله » مقول قول محذوف وقد جمع بين الأكل والشرب وإن كان الحديث على السق لأنه قد تقدمه إزال المن والسوى ، وقيل هناك « كلوا من طيبات ما رزقناكم » فلما شفع ذلك بالماء اجتمع المثنان .

وقوله « ولا تمثوا في الأرض مفسدين » من جملة ما قيل لهم ووجه النهي عنه أن النعمة قد تنسى المبد حاجته إلى الخالق فيمجر الشريعة فيقع في الفساد قال تعالى « كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » « ولا تمثوا » مضارع عثى كرضى ، وهذه لغة أهل الحجاز وهي (٣٢ / ١ - التحرير)

الفصحى فقوله « ولا تمثوا » يوزن لا ترضوا ومصدره عند أهل اللغة يقتضى أن يكون يوزن رضى ولم أر من صرح به وذكر له في اللسان مصادر النثى والنثى بضم الميم وكسرها مع كسر الاء فهما وتشديد الياء فهما ، والثنيان بفتحيتين وفي لغة غير أهل الحجاز عثا يمثو مثل مما يسمو ولم يقرأ أحد من القراء « ولا تمثوا » بضم الاء .

وهو أشد الفساد وقيل هو الفساد مطلقا وعلى الوجهين يكون مفسدين حالا مؤكدة لاملها . وفي الكشف جمل معنى لا تمثوا لا تتمادوا في فسادكم فجعل النعى عنه هو الدوام على الفعل وكأنه يأنى صحة الحال المؤكدة للجملته النافية خافول المغيرة بين « لا تمثوا » وبين « مفسدين » تجنباً للتأكيذ وذلك هو مذهب الجمهور لكن كثيراً من المحققين خالف ذلك ، واختار ابن مالك التفصيل فإن كان معنى الحال هو معنى المامل جعلها شبيهة بالمؤكدة لصاحبها كما هنا وخص المؤكدة لمضمون الجملة الواقعة بمد الاسمية نحو زيد أبوك عطوفاً وقول سالم بن دارة البربوعى :

أنا ابن دارة مروطا بها نسي وهل بدارة يا للناس من عار

﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَكُومُوا عَلَىٰ نَصْرٍ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْتَبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلَهَا قَالَ أَرَأَيْتُمْ أَن تَسْتَرْبِئُوا أَلَّذِي هُوَ أَذْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَهْبَطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ ﴾

هى معطوفة على الجمل قبلها بأسلوب واحد، وإسناد القول إلى ضمير مخاطبين جار على ما تقدم في نظاره وما تضمنته الجمل قبلها هو من تعداد النعم عليهم حفصة أو مخلوطة بسوء شكرهم وبترتب النعمة على ذلك الصنيع بالمفو ونحوه كما تقدم، فالظاهر أن يكون مضمون هذه الجملة نعمة أيضاً، والمفسرين حيرة في الإشارة إليها فيؤخذ من كلام الفخر أن قوله تعالى « اهبطوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ » هو كالإجابة لما طلبوه بمعنى والإجابة إنعام ولو كان مطلقاً على دخول قرية من القرى ولا يخفى أنه بعيد جداً لأن إعطائهم ما سألوه لم يثبت وقوعه . ويؤخذ من كلام المفسرين الذى صدر الفخر بنقله ووجهه عبد الحكيم أن سؤالهم تمويض المن والسوى بالقل ونحوه ممصية لما فيه من كراهة النعمة التى أنعم الله بها عليهم إذ عبروا عن

تناولها بالصبر والصبر هو حمل النفس على الأمر المكروه ويدل لذلك أنه أنكر عليهم بقوله « أنستبدلون الذي هو أدنى » فيكون عمل النعمة هو الصفح عن هذا الذنب والتنازع معهم إلى الإيجابية بقوله « اهبطوا » ولا يخفى أن هذا بعيد إذ ليس في قوله « اهبطوا » إتمام عليهم ولا في سؤالهم ما يدل على أنهم عصوا لأن طلب الانتقال من نعمة لنيرها لغرض معروف لا يمد معصية كما بينه الفخر . فالذي هندی في تفسير الآية أنها انتقال من تعداد النعم المقبة بنعم أخرى إلى بيان سوء اختيارهم في شهواتهم والاختيار دليل عقل اللبيب ، وإن كان يختار مباحا ، مع ما في صيغة طلبهم من الجفاء وقلة الأدب مع الرسول ومع المنعم إذ قالوا لن نصبر فعبروا عن تناول المن والسلوى بالصبر المستلزم الكراهية وآتوا بما دل عليه لن في حكاية كلامهم من أنهم لا يتناولون المن والسلوى من الآن فإن لن تدل على استغراق النفي لأزمة فعل نصبر من أولها إلى آخرها وهو معنى التأييد وفي ذلك إلقاء لموسى أن يبادر بالسؤال يظنون أنهم يأسوه من قبول المن والسلوى بمد ذلك الحين فكان جواب الله لهم في هذه الطلبة أن قطع عنايته بهم وأهملهم ووكأنهم إلى نفوسهم ولم يُرم ما عودهم من إزال الطعام وتنجير الميون بمد فلق البحر وتظليل الغمام بل قال لهم « اهبطوا مصرا » فأمرهم بالسعى لأنفسهم وكفى بذلك تأديبا وتوبيخا قال الشيخ ابن عطاء الله رحمه الله : من جهل المريد أن يسىء الأدب فتؤخر العقوبة عنه فيقول لو كان في هذا إساءة لموقبت فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشعر ولو لم يكن إلا منع المزيد ، وقد يقام مقام البعد من حيث لا يدري ، ولو لم يكن إلا أن يخليك وما تريد ، والقصد من هذا أن ينتقل من تعداد النعم إلى بيان تلقيهم لها بالاستخفاف لينتقل من ذلك إلى ذكر انقلاب أحوالهم وأسباب خذلانهم وليس شيء من ذلك بمقتضى كون السؤال معصية فإن العقوبات الدنيوية وحرمان الفضائل ليست من آثار خطاب التكليف ولكنها من أشباه خطاب الوضع ترجع إلى ترتب السببات على أسبابها وذلك من نوااميس نظام العالم وإعما الذي يدل على كون الجزى عليه معصية هو المقاب الأخرى وبهذا زالت الحيرة واندفع كل إشكال وانتظم سلك الكلام .

وقد أشارت الآية إلى قصة ذكرتها التوراة بحملة منتثرة وهي أنهم لما ارتحلوا من بركة سيناء من « حوريب » ونزلوا في بركة « فاران » في آخر الشهر الثاني من السنة الثانية من الخروج سائرين إلى جهات « حبرون » فقالوا تذكرنا السمك الذي كنا نأكله في مصر

عجائاً (أي يصطادونه بأقسامهم) والقتاء والبطيخ والكرات والبصل والثوم وقد يستقوسنأفلا
 رى إلا هذا المن فبكَوا فغضب الله عليهم وسأله موسى المفو ففما عنهم وأرسل عليهم
 السوى فادخروا منها طعام شهر كامل .

والتمبير بلن المفيدة لتأييد النقي في اللغة العربية لأداء معنى كلامهم المحكي هنا في شدة
 الضجر وبلوغ الكراهية منهم حدها الذي لا طاقة عنده . فإن التأييد يفيد استتراق النقي
 في جميع أجزاء الأبد أولها وآخرها فلن في نقي الأفعال مثل لا التبرئة^(١) في نقي النكرات .
 ووصفوا الطعام بواحد وإن كان هو شئين المن والسوى لأن المراد أنه متكرر كل يوم .

وجملة يخرج لنا « إلى آخرها هي مضمون ما طلبو منه أن يدعو به فهي في معنى
 مقول قول محذوف كأنه قيل قل ربك يخرج لنا ومقتضى الظاهر أن يقال أن يخرج لنا فعلل
 من ذلك إلى الإتيان بفعل مجزوم في سورة جواب طلبهم إيماء إلى أنهم واثقون بأنه إن دعا
 ربه أجابه حتى كأن إخراج ما ثبت الأرض يحصل بمجرد دعاء موسى ربه، وهذا أسلوب تكرر
 في القرآن مثل قوله « قل لمبادئ الذين آمنوا يقيموا الصلاة » ورو قل لمبادئ يقولوا التي
 هي أحسن « وهو كثير فهو بمنزلة شرط وجزاء كأنه قيل إن تدع ربك بأن يخرج لنا
 يخرج لنا، وهذا بتزليل سبب السبب منزلة السبب فجزم الفعل المطلوب في جواب الأمر
 بطلبه لله للدلالة على تحقق وقوعه لثقتهم بإجابة الله تعالى دعوة موسى، وفيه تحريض على
 إيجاد ما علق عليه الجواب كأنه أمر في مكنته فإذا لم يفعل فقد شح عليهم بما فيه نعمهم .
 والإخراج: الإبراز من الأرض، ومن الأولى تبيينية والثانية بيانية أو الثانية أيضاً تبيينية
 لأنهم لا يطلبون جميع البقل بل بعضه، وفيه تسهيل على السؤل ويكون قوله من بقلها حالا
 من ما أو هو بدل من ما قبلت بإعادة حرف الجر، ومن الحسن « كانوا قوما فلاخة
 فترعو إلى عكرهم »^(٢) وقد اختلف في القوم فقيل هو الثوم بالمثاقلة وإبدال التاء فاء شائع
 في كلام العرب كما قالوا جدث وجدف وتلغ وفلغ، وهذا هو الأظهر والوافق لما عد معه ولما
 في التواراة . وقيل القوم الحنطة وأنشد الزجاج لا حيصة بن الجلاح :

قد كنت أغني الناس شخصاً واحداً ورد المدينة من منازع قوم

(١) هي النافية للجنس ، المفيدة لاستتراق النقي جميع أفراد الجنس .

(٢) العكر - بكسر العين وشكون الكاف - الأصل .

(يريد مزارع الحنطة) وقيل القوم الحِمص بلمة أهل الشام .

وقوله « قال أنستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير » هو من كلام موسى وقيل من كلام الله وهو توبيخ شديد لأنه جرده عن المقننات وعن الزجر ، واقتصر على الاستنهام المقصود منه التعجب فالتوبيخ . وفي الاستبدال للتخير بالأدنى النداء بنهاية حقاقتهم وسوء اختيازهم .

وقوله « أنستبدلون » السين والتاء فيه لتأكيد الحدث وليس للطلب فهو كقوله « واستغنى الله » وقولهم استجاب بمعنى أجاب ، واستكبر بمعنى تكبر ، ومنه قوله تعالى « كان شره مستطيرا » في سورة الإنسان . وفعل استبدل مشتق من البدل بالتحريك مثل شبه ، ويقال بكسر الباء وسكون الدال مثل شبه ويقال بديل مثل شبه وقد سمع في مشتقاته استبدل وأبدل وبَدَّل وتَبَدَّل وكلها أفعال مزيدة ولم يسمع منه فعل مجرد وكأنهم استفنوا بهذه الزيدة عن الجرد ، وظاهر كلام صاحب الكشف في سورة النساء عند قوله تعالى « ولا تبدلوا الخيل بالخيول » أن استبدل هو أصلها وأكثرها وأن تبدل محمول عليه لقوله والتفعل بمعنى الاستعمال غزير ومنه التمجل بمعنى الاستعجال والتأخر بمعنى الاستخار .

وجميع أفعال مادة البدل تدل على جعل شيء مكان شيء آخر من النوات أو الصفات أو عن تمويض شيء بشيء آخر من النوات أو الصفات .

ولما كان هذا معنى الحدث المصوح منه الفعل اقتضت هذه الأفعال تمضية إلى متعلقين إما على وجه المفعولية فيهما مما مثل تعلق فعل الجعل ، وإما على وجه المفعولية في أحدهما والجبر للآخر مثل متعلق أفعال التمويض كاشتري وهذا هو الاستعمال الكثير ، فإذا تمدى الفعل إلى مفعولين نحو « يوم تبدل الأرض غير الأرض » كان للمفعول الأول هو الزوال والثاني هو الذي يخلفه نحو قوله تعالى « فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات » « يوم تبدل الأرض غير الأرض » وقولهم أبدلت الحلقة خاتما ، وإذا تمدت إلى مفعول واحد وتمدت إلى الآخر بالباء وهو الأكثر فالمنصوب هو للأنفوذ والجرور هو للمبدول نحو قوله هنا « أنستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير » - وقوله - ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل

سواء السبيل - وقوله في سورة النساء - ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ، وقد يجز المعمول الثاني بين التي هي بمعنى باء البدلية كقول أبي الشيص :

بُدِّلْتُ من مُرد الشباب ملاءة حَلَقًا وبئس مُثوبة المُتَنَاضِ

وقد يمدل عن تمديده الفعل إلى الشيء الموض ويمدى إلى آخذ الموض فيصير من باب أعطى فينصب مفعولين ويضه على التروك بما يدل على ذلك من نحو من كذا ، وبعد كذا ، كقوله تعالى « وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا » التقدير ليبدلن خوفهم أمنا هذا تحرير طريق استعمال هذه الأفعال .

ووقع في الكشف عند قوله تعالى « ولا تبدلوا الخبيث بالطيب » ما يقتضي أن فعل يدل له استعمال غير استعمال فعل استبدل وتبدل بأنه إذا عدى إلى المعمول الثاني بالباء كان مدخول الباء هو المأخوذ وكان النصب هو التروك والمطى فقرره القطب في شرحه بما ظاهره أن يدل لا يكون في معنى تمديده إلا مخالفا لتبدل واستبدل ، وقرره التفتراني بأن فيه استعمالين إذا تعدى إلى المعمول الثاني بالباء أحدهما يوافق استعمال تبدل والآخر بمكسه ، والأظهر عندى أن لا فرق بين يدل وتبدل واستبدل وأن كلام الكشف مشكل وحسبك أنه لا يوجد في كلام أئمة اللغة ولا في كلامه نفسه في كتاب الأساس .

فالأمر في قوله اهبطوا للإباحة المشوبة بالتوبيخ أى إن كان هذا همكم فاهبطوا بقرينة قوله « أنستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير » فالعنى اهبطوا مصرا من الأمصار معنى وفيه إغراض عن طلبهم إذ ليس حولهم يومئذ بلد قريب يستطيعون وصوله .

وقيل أراد اهبطوا مصر أى بلدة مصر بلدة القبط أى ارجعوا إلى مصر التى خرجتم منها والأمر لمجرد التوبيخ إذ لا يمكنهم الرجوع إلى مصر . واعلم أن مصر على هذا المعنى يجوز منه من الصرف على تأويله بالقيمة فيكون فيه الملية والتأنيث ، ويجوز صرفه على تأويله بالمكان أو لأنه مؤنث ثلاثى ساكن الوسط مثل هُنْد فهو في قراءة ابن مسعود بدون تنوين وأنه في مصحف أبى بن كعب بدون ألف وأنه ثبت بدون ألف في بعض مصاحف عثمان قاله ابن عطية ، وذكر أن أشهب قال قال لى مالك هى عندى مصر قريتك مسكن فرعون اه ويكون قول موسى لهم « اهبطوا مصرا » أمراً قصد منه التهديد على تذكركم أيام ذلهم وعنائهم وتمنيهم الرجوع لتلك المعيشة ، كأنه يقول لهم ارجعوا إلى ما كنتم فيه إذ لم تقدروا

قدر الفضائل النفسية ونعمة الحرية والاستقلال . وربما كان قوله « اهبطوا » دون لهبط مؤذناً بذلك لأنه لا يريد إدخال نفسه في هذا الأمر وهذا يذكر بقول أبي الطيب :

فإن كان أعجبكم عامكم فودعوا إلى محض في القابل

وقوله فإن لكم ما سألها الظاهر أن الفاء للتعقيب عطفت جملة إن لكم ما سألتم على جملة اهبطوا للدلالة على حصول سؤلهم بمجرد هبوطهم مصر أو ليست مفيدة للتعليل إذ ليس الأمر بالهبط يحتاج إلى التعليل بمثل مضمون هذه الجملة لظهور المقصود من قوله اهبطوا مصر لأنه ليس بمقام ترغيب في هذا الهبوط حتى يشجع المأمور بتعميل الأمر والظاهر أن عدم إرادة التعميل هو الداعي إلى ذكر فاء التعقيب لأنه لو أريد التعميل لكانت إن منفية عن الفاء على ما صرح به الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز في الفصل الخامس والفصل الحادي عشر من فصول شتى في النظم إذ يقول « واعلم أن من شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه (أي الذي في قول بشار: بكرا صاحبي قبل الهجير إن ذاك النجاح في التكبير

أن تنفي عن الفاء العاطفة مثلاً وأن تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجبياً فأنت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنفاً مقطوعاً موصولاً معاً - وقال - إنك ترى الجملة إذا دخلت إن ترتبط بما قبلها وتأنف معه حتى كأن الكلامين أفرغاً إفرغاً واحداً حتى إذا أسقطت إن رأيت الثاني منهما قد بنا عن الأول وتجاوى عنه عن معناه حتى نجىء بالفاء فتقول مثلاً :

بكرا صاحبي قبل الهجير بكرا فالنجاح في التكبير

ثم لا ترى الفاء تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفه وهذا الضرب كثير في التذييل جداً من ذلك قوله تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم » وقوله « يا بني أقم الصلاة » إلى قوله « إن ذلك من عزم الأمور » وقال « وصل عليهم إن صلواتك سكن لهم » إلخ . فظاهر كلام الشيخ أن وجود إن في الجملة المقصود منها التعميل والربط منى عن الإتيان بالفاء ، وأن الإتيان بالفاء حينئذ لا يناسب الكلام البليغ إذ هو كالجمع بين العوض والمعوذ عنه فإذا وجدنا الفاء مع إن علمنا أن الفاء لجود العطف وإن لإرادة التعميل والربط بين الجملتين المتماطفتين بأكثر من معنى التعقيب . ويستخلص من ذلك أن مواقع التعميل هي التي يكون فيها معناه بين مضمون الجملتين كالأمثلة التي ذكرها .

وجعل أبو حيان في البحر المحيط جملة «فإن لكم ما سألتكم» جواباً للأمر وزعم أن الأمر كما يجاب بالفعل يجاب بالجملة الاسمية ولا يخفى أن كلا المتين ضعيف هنا لعدم قصد الترفيب في هذا المهبوط حتى يملأ أو يملق، وإنما هو كلام غضب كما تقدم . واقتراح الجملة بأن المؤكدة لتزليهم منزلة من يشك لبعدهم بما سألوه حتى يشكون هل يجدونه من شدة شوقهم، والمحب بسوء الظن مُعْرِى .

﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِمَعْصِيَهِمِ مِنَ اللَّهِ﴾

عطف على الجمل التقدم بالواو وبدون إعادة إذ، فأما عطفه فلأن هاته الجملة لها مزيد الارتباط بالجمل قبلها إذ كانت في معنى النتيجة والأثر لدلول الجمل قبلها من قوله « وإذ نجيناكم من آل فرعون » فإن مضمون تلك الجمل ذكر مامن الله تعالى به عليهم من نعمة تحريرهم من استعباد القبط إياهم وسوقهم إلى الأرض التي وعدم فتضمن ذلك نعمتي التحرير والمساكن في الأرض وهو جمل الشجاعة طوع يدم لو فعلوا فلم يقدروا قدر ذلك وتمنوا المود إلى الميعة في مصر إذ قالوا لن نصبر على طعام واحد كما فصلناه لكم هنا لك بما حكته التوراة وتعاوسوا من دخول القرية وجبنوا عن لقاء العدو كما أشارت له الآية الماضية وفصلته آية المائدة فلا جرم إذ لم يشكروا النعمة ولم يقدروها أن تنتزع منهم ويسلبوها ويمضوا عنها بضدها وهو النلة المبالغة للشجاعة إذ لم يشقوا بنصر الله إياهم والمسكنة وهي العبودية فتكون الآية مسوقة مساق المجازة للكلام السابق فهذا وجه العطف .

وأما كونه بالواو دون الفاء فليكون خبراً مقصوداً بذاته وليس متفرعاً على قول موسى لهم «أستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير» لأنهم لم يشكروا النعمة فإن شكر النعمة هو إظهار آثارها المقصودة منها كإظهار النصر للحق بنعمة الشجاعة وإغاثة الملهوفين بنعمة الكرم وتبقيف الأذهان بنعمة العلم فكل من لم يشكر النعمة فهو جدير بأن تسلب عنه ويمض بضدها قال تعالى « فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتهم جنتين ذواتى أكل كل خط وأكل » الآية، ولو عطف بشير الواو لكان ذكره تبعاً لذكر سببه فلم يكن له من الاستقلال ما ينبه البال .

فالضمير في قوله « وضربت عليهم » وباءوا إلخ عائدة إلى جميع بني إسرائيل لا إلى خصوص الذين أبوا دخول القرية والذين قالوا لن نصبر على طعام واحد بدليل قوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فإن الذين قتلوا النبيين هم أبناء الذين أبوا دخول القرية وقالوا « لن نصبر » فالإتيان بضمير النبية هنا جار على مقتضى الظاهر لأنهم غير المخاطبين فليس هو من الالتفات إذ ليس قوله « وضربت عليهم القلة » إلخ من بقية جواب موسى إياهم لما علمت من شموله للمتحدث عنهم الآيين دخول القرية ولنصرهم ممن أتى. بعدم فقد جاء ضمير النبية على أصله، أما شموله للمخاطبين فإثنا هو بطريقة التعمير وهو لزوم. توارث الأبناء أخلاق الآباء وثمانهم كما قرناه في وجه الخطابات الماضية من قوله « وإذا فرقنا بكم البحر » الآيات ويؤيده التعليل الآتي بقوله « ذلك بأنهم كانوا يكفرون » المشعر بأن كل من اتصف بذلك فهو جدير بأن يثبت له من الحكم مثل ما ثبت للآخر .

والضرب في كلام العرب يرجع إلى معنى التقاء ظاهر جسم بظاهر جسم آخر بشدة. يقال ضرب بمصا ويده وبالسيف وضرب بيده الأرض إذا ألصقها بها، وتقرعت عن هذا معان. مجازية ترجع إلى شدة اللصوق . فنه ضرب في الأرض. سار طويلا ، وضرب قبة وبيتا. في موضع كذا بمعنى شدها ووثقها من الأرض. قال عبدة بن الطبيب:

* إن التي ضربت بيتا مهاجرة *

وقال زياد الأعجم :

* في قبة ضربت على ابن الحشرج *

وضرب الطين على الحائط ألصقه وقد تقدم ما لجميع هذه المعاني عند قوله تعالى « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما يموضه فما فوقها » .

فقوله « وضربت عليهم القلة والمسكنة » استمارة مكنية إذ شبهت القلة والمسكنة في الإحاطة بهم والزلوم بالبيت أو القبة يضربها الساكن ليلزمها وذكر الضرب تخييل لأنه ليس له شبه في علائق التشبه . ويجوز أن يكون ضربت استمارة تبعية وليس ثمة مكنية بأن شبه لزوم القلة لهم ولصوقها بالطين بالحائط، ومعنى التبعية أن المنظور إليه في التشبيه هو الحدث والوصف لا الذات بمعنى أن جريان الاستمارة في الفعل ليس بمنوان كونه تابعا للفاعل كما في التخيلية بل بمنوان كونه حدثا وهو معنى قولهم أجريت في الفعل تبعا لجريانه.

في المصدر وبه يظهر الفرق بين جمل ضربت تخميلاً وجمله تبعية وهي طريقة في الآية سلكها الطيبي في شرح الكشاف وخالفه التفتراني وجمل الضرب استعارة تبعية بمعنى الإحاطة والشمول سواء كان المشبه به القبة أو اللطين ، وما احتمالان مقصودان في هذا المقام يشعر بهما اليلقاء .

ثم إن قوله تعالى « وضربت عليهم النلة » ليس هو من باب قول زياد الأعجم :

إن الساحة والروء والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج^(١)

لأن القبة في الآية مشبه بها وليست بموجودة والقبة في البيت يمكن أن تكون حقيقة فالآية استعارة وتصريح والبيت حقيقة وكناية كما نبه عليه الطيبي وجمل التفتراني الآية على الاحتمالين في الاستعارة كناية عن كون اليهود أذلاء متصاغرين وهي نكت لا تتراحم. والنلة الصغار وهي بكسر النال لا غير وهي ضد العزة ولذلك قابل بينهما السموال أو الحارث في قوله :

وما ضرنا أنا قليل وجارنا عزيز وجارنا الأكثرين ذليل

والمسكنة الفقر مشققة من السكون لأن الفقر يقلل حركة صاحبه . وتطلق على الضعف ومنه المسكين للفقير . ومعنى لزوم النلة والمسكنة لليهود أنهم فقدوا البأس والشجاعة وبدا عليهم سبب الفقر والحاجة مع وفرة ما أنعم الله عليهم فإنهم لما شتموها صارت لديهم كالعدم ولذلك صار الحرص لهم سجيبة باقية في أعقابهم .

والبوء الرجوع وهو هنا مستعار لا انقلاب الحالة مما يرضى الله إلى غضبه .

(١) البيت لزياد الأعجم من قصيدة في عبد الله بن الحشرج القيسي أمير نيسابور لبي أمية وكان عبداً لجواداً سيداً ، وقول زياد في قبة كناية عن نسبة الكرم إلى عبد الله وإن لم تكن لعبد الله قبة لكن مع جواز أن تكون له قبة على قاعدة الكناية . أما الآية فبنيّة على تشبيه القلة بالقبة فالقبة متممة الحصول لأن المشبه به لا يكون واقفاً

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِقَالَتِ اللَّهُ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ
ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾

استئناف بياني آثاره ما شنع به حلم من لوم القلة والمسكنة لهم والإشارة إلى ما تقدم من قوله وضربت عليهم القلة والمسكنة وباءوا بنضب . وأفرد اسم الإشارة لتأويل المشار إليه بالذكور وهو أولى بجواز الإفراد من إفراد الضمير في قول رؤبة :
فيها خطوط من سواد وبلق كانه في الجلد توليع البهق

قال أبو عبيدة لرؤية : إن أردت الخطوط فقل كنهها وإن أردت السواد واليباض فقل كنهها فقال رؤبة « أردت كأن ذلك وملك » وإنما كان ما في الآية أولى بالإفراد لأن القلة والمسكنة والنضب مما لا يشاهد فلا يشار إلى ذاتها ولكن يشار إلى مضمون الكلام وهو شيء واحد أي مذكور ومقول ومن هذا قوله تعالى « ذلك تتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم » أي ذلك التخصص السابق . ومنه قوله تعالى « عوان بين ذلك » وسيأتي وقال صاحب الكشف ^(١) « والذي حسن ذلك أن أسماء الإشارة ليست تثنيها وجمعا وتأتيها على الحقيقة وكذلك الموصولات ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع اه قيل أراد به أن جمع أسماء الإشارة وتثنيها لم يكن زيادة علامات بل كان بألفاظ خاصة بتلك الأحوال فلذلك كان استعمال بعضها في معنى بعض أسهل إذا كان على تأويل . وهو قليل الجدوى لأن الدار على التأويل والمجاز سواء كان في استعمال لفظ في معنى آخر أو في استعمال صيغة في معنى أخرى فلا حسن يخص هذه الألفاظ فيما يظهر فلمله أراد أن ذا موضوع لجنس ما يشار إليه .

والذي موضوع لجنس ما عرف بصلة فهو صالح للإطلاق على الواحد والثني والجمع والذكر والمؤنث وإن ما يقع من أسماء الإشارة والموصولات للمثنى نحو ذان وللجمع نحو أولئك ، إنما هو اسم بمعنى الثني والمجموع لا أنه تثنية مفرد، وجمع مفرد، فذا يشار به للمثنى والمجموع ولا عكس فلذلك حسن استعمال المفرد منها للدلالة على المتعدد .

وباء في قوله « بأنهم كانوا يكفرون » سببية أي أن كفرهم وما معه كان سببا لمقاسمهم في الدنيا بالذلة والمسكنة وفي الآخرة بنضب الله وفيه تحذير من الوقوع في مثل ما وقعوا فيه .

(١) في تفسير قوله تعالى « عوان بين ذلك »

وقوله « ويقتلون النبيين بغير الحق » خاص بأجيال اليهود الذين اجتمعوا هذه الجريمة المظلمة سواء في ذلك من باشر القتل وأمر به ومن سكنت عنه ولم ينصر الأنبياء . وقد قتل اليهود من الأنبياء أشعياء بن أموص الذي كان حيا في منتصف القرن الثامن قبل المسيح قتله الملك منسى ملك اليهود سنة ٧٠٠ قبل المسيح نشر نشرا على جذع شجرة .

وأرمياء النبي الذي كان حيا في أواسط القرن السابع قبل المسيح وذلك لأنه أكثر التوبيخات والنصائح لليهود فرجوه بالحجارة حتى قتله وفي ذلك خلاف . وزكرياء الأخير أبا يحيى قتله هيرودس البراني ملك اليهود من قبل الرومان لأن زكرياء حاول تخليص ابنه يحيى من القتل وذلك في مدة نبوة عيسى ، ويحيى بن زكرياء قتله هيرودس لنصب ابنة اخت هيرودس على يحيى .

وقوله بغير الحق أى بدون وجه معتبر في شريعتهم فإن فيها : « أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا » فهذا القيد من الاحتجاج على اليهود بأصول دينهم لتخليد مذمتهم ، وإلا فإن قتل الأنبياء لا يكون بحق في حال من الأحوال ، وإنما قال الأنبياء لأن الرسل لا تسلط عليهم أعداؤهم لأنه منافع الحكمة الرسالة التي هي التبليغ قال تعالى « إننا لننصر رسلنا » وقال « والله يمسك من الناس » ومن ثم كان ادعاء النصارى أن عيسى قتله اليهود ادعاء منافيا لحكمة الإرسال ولكن الله أنهى مدة رسالته بمحصول القصد مما أرسل إليه .

وقوله « ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون » يحتمل أن تكون الإشارة فيه إلى نفس المشار إليه بذلك الأولى فيكون تكررا للإشارة لزيادة تمييز المشار إليه حرصا على معرفته ، ويكون العصيان والاعتداء سببين آخرين لضرب الدالة والمسكنة ولنضب الله تعالى عليهم ، والآية حينئذ من قبيل التكرير وهو من من عن العطف مثل قوله تعالى « أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » ويجوز أن يكون المشار إليه بذلك الثاني هو الكفر بآيات الله وقتلهم النبيين فيكون ذلك إشارة إلى سبب ضرب الدالة الخ فإما بعد كلمة ذلك هو سبب السبب تنبيها على أن إدمان المعاصي يفضي إلى التفلل فيها والتنقل من أسرها إلى أكبرها .

وبالهاء على الوجهين سببية على أصل معناها . ولا حاجة إلى جعل إحدى الباءين بمعنى

مع على تقدير جمل اسم الإشارة الثاني تكريرا للأول أخذا من كلام الكشاف الذي احتفل به الطيبي فأطال في تقريره وتدين توجيهه فإن فيه من التكلف ما ينبو عنه نظم القرآن . وكان الذي دعا إلى فرض هذا الوجه هو خلو الكلام عن عاطف يعطف بما عصورا على بأنهم كانوا يكفرون إذا كانت الإشارة مجرد التكرير . ولقد نبهناك آنفا إلى دفع هذا بأن التكرير يبنى غناء المعطف .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّالِحِينَ مِنْ أُمَّةٍ مَنَّا بِاللهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا
هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ ٦٢

توسط هاته الآية بين آيات ذكر بنى إسرائيل بما أنعم الله عليهم وبما قابلوا به تلك النعم من الكفران وقلة الاكثارات فجاءت مترضة بينها لمناسبة يدركها كل مبلغ وهي أن ما تقدم من حكاية سوء مقابلتهم لنعم الله تعالى قد جرت عليهم ضرب الذلة والسكنة ورجوعهم بنقض من الله تعالى عليهم ولما كان الإجماع عليهم بذلك من شأنه أن يفزعهم إلى طلب الخلاص من غضب الله تعالى لم يترك الله تعالى عادته مع خلقه من الرحمة بهم وإرادته صلاح حالهم فبين لهم في هاته الآية أن باب الله مفتوح لهم وأن اللجأ إليه أمرهم عليهم وذلك بأن يؤمنوا ويسلموا الصالحات ومن بديع البلاغة أن قرن معهم في ذلك ذكر بقية من الأمم ليكون ذلك تأنيضا لوحشة اليهود من القوارع السابقة في الآيات الماضية وإنصافا للصلحين منهم ، واعترافا بفضلهم ، وتبشيرا لصلحي الأمم من اليهود وغيرهم الذين مضوا مثل الذين كانوا قبل عيسى وامتثلوا لأنبيائهم ، ومثل الحواردين ، والموجودين في زمن نزول الآية مثل عبد الله بن سلام وصهيب ، فقد وثقت الآية حق الفريقين من الترفع والبطالة ، وراعت المناسبتين للآيات المتقدمة مناسبة اقتران الترفع بالترهيب ، ومناسبة ذكر الضد بعد الكلام على ضده .

فجئ (إن) هنا لجرد الاهتمام بالخبر وتحقيقه لدفع توهم أن ما سبق من الذمات شامل لجميع اليهود فإن كثيرا من الناس يتوهم أن سلف الأمم التي ضلّت كانوا مثلهم في الضلال . ولقد عجب بعض الأصحاب لما ذكرت لهم أني حين حلت في رومة تركت زيارة

قبر القديس بطرس توهماً منهم بكون قبره في كنيسة رومة فينت لهم أنه أحد الحوارين
أحباب المسيح عيسى عليه السلام .

وابتدئ بذكر المؤمنين للاهتمام بشأنهم ليكونوا في مقدمة ذكر الفاضلين فلا يذكر
أهل الخير إلا ويذكرون معهم ، ومن مراعاة هذا المقصد قوله تعالى في سورة النساء « لكن
الراسخون في العلم منهم (أى الذين هادوا) والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك » الآية ،
ولأنهم القدوة لغيرهم كما قال تعالى « فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » فالمراد من
الذين آمنوا في هذه الآية هم المسلمون الذين صدقوا بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا
لقب للأمة الإسلامية في عرف القرآن .

و « الذين هادوا » هم بنو إسرائيل وقد مضى الكلام عليهم وإنما نذكر هنا وجه
وصفهم بالذين هادوا ، ومعنى هادوا كانوا يهودا أو دانوا بدين اليهود . وأصل اسم يهود
منقول في العربية من البرانية وهو في العبرانية بذال معجمة في آخره وهو علم أحد أسباط
إسرائيل ، وهذا الاسم أطلق على بنى إسرائيل بعد موت سليمان سنة ٩٧٥ قبل المسيح
فإن مملكة إسرائيل انقسمت بعد موته إلى مملكتين مملكة رحبعام بن سليمان ولم يتبعه
إلا سبط يهوذا وسبط بنيامين وتلقب بمملكة يهوذا لأن معظم أتباعه من سبط يهوذا
وجعل مقر مملكته هو مرقا (أورشليم) ، ومملكة ملكها يوربعام بن بناط غلام سليمان
وكان شجاعاً نجيباً فلكنه بقية الأسباط العشرة عليهم وجعل مقر مملكته (السامرة)
وتلقب بمملكة إسرائيل إلا أنه وقومه أفسدوا الديانة الموسوية وعبدوا الأوثان فلأجل ذلك
انصلوا عن الجامعة الإسرائيلية ولم يدم ملكهم في السامرة إلا مائتين ونيفا وخمسين سنة
ثم انقرض على يد ملوك الآشوريين فاستأصلوا الإسرائيليون الذين بالسامرة وخرّبوها ونقلوا
بنى إسرائيل إلى بلاد آشور بعيداً لهم وأسكنوا بلاد السامرة فريقاً من الآشوريين فن يومئذ
لم يبق لبنى إسرائيل ملك إلا ملك يهوذا بأورشليم يتداوله أبناء سليمان عليه السلام
فقد ذلك غلب على بنى إسرائيل اسم يهود أى يهوذا ودام ملكهم هذا إلى حد سنة ١٢٠
قبل المسيح مسيحية في زمن الأمبراطور أدریان الرومان الذى أجل اليهود الجلاء الأخير
فتفرقوا في الأقطار باسم اليهود هم ومن التحق بهم من قالوا بقية الأسباط .

ولعل هذا وجه اختيار لفظ « الذين هادوا » في الآية دون اليهود للإشارة إلى أنهم

الذين انقسموا إلى اليهود ولو لم يكونوا من سبط يهوذا . ثم صار اسم اليهود مطلقاً على المتدينين بدين التوراة قال تعالى « وقالت اليهود ليست النصارى على شيء » الآية ويقال يهود إذا اتبع شريعة التوراة وفي الحديث « يولد الولد على الفطرة ثم يكون أبواه إما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » . ويقال هاد إذا دان باليهودية قال تعالى « وعلى الذين هادوا حرمًا كل ذي ظفر » .

وأما ما في سورة الأعراف من قول موسى « إنا هدنا إليك » فذلك بمعنى التائب .
وأما النصارى فهو اسم جمع نصارى (يفتح فسكون) أو ناصرى نسبة إلى الناصرة وهي قرية نشأت منها مريم أم المسيح عليهما السلام وقد خرجت مريم من الناصرة قاصدة بيت المقدس فولدت المسيح في بيت لحم ولذلك كان بنو إسرائيل يدعونه يشوع الناصرى أو النصرى فهذا وجه تسمية أتباعه بالنصارى .

وأما قوله « والصابين » فقرأ الجمهور بهمزة بعد الموحدة على صيغة جمع صابٍ بهمزة في آخره ، وقرأ نافع وحده بياء ساكنة بعد الموحدة المكسورة على أنه جمع صابٍ منقوصاً فأما على قراءة الجمهور فالصابئون لعله جمع صابٍ وصابٍ لعله اسم فاعل صَبَّاً مبهوماً أى ظهر وطلع ، يقال صَبَّ النجم أى طلع وليس هو من صَبَّ يصبو إذا مال لأن قراءة الممض تدل على أن ترك تخفيف الممض في غيرها تخفيف لأن الأصل توافق التراءات في المعنى . وزعم بعض علماء الأفرنج^(١) أنهم سموا صابئة لأن دينهم أتى به قوم من صبا . وأما على قراءة نافع فجعلوها جمع صابٍ مثل رام على أنه اسم فاعل من صبا يصبو إذا مال قالوا لأن أهل هذا الدين مالوا عن كل دين إلى دين عبادة النجوم (ولو قيل لأنهم مالوا عن أديان كثيرة إذ اتخذوا منها دينهم كما سترعوه لكان أحسن) . وقيل إنما خفف نافع همزة الصابين فجعلها ياء مثل قراءته سأل سائل ، ومثل هذا التخفيف سماه لأنه لا موجب لتخفيف الممض المتحرك بعد حرف متحرك .

والأظهر عندي أن أصل كلمة الصابى أو الصابئة أو ما تفرع منها هو لفظ قديم من لغة عربية أو سامية قديمة هي لغة عرب ما بين النهرين من العراق وفي دائرة المعارف الإسلامية^(٢)

(١) انظر جديد لاروس باللغة الفرنسية . (٢) في فصل حرره المستشرق (كارافو) .

أن اسم الصابئة مأخوذ من أصل عبري هو (ص ب ع) أى غطس عرفت به طائفة (الهندية) وهي طائفة يهودية نصرانية في العراق يقومون بالتمعيد كالنصارى ، ويقال الصابئون بصيغة جمع صابئ والصابئة على أنه وصف لتقصد أى الأمة الصابئة وهم المتدينون بدين الصابئة ولا يعرف لهذا الدين إلا اسم الصابئة على تقدير مضاف أى دين الصابئة إضافة إلى وصف أتباعه ويقال دين الصابئة . وهذا الدين دين قديم ظهر في بلاد الكلدان في العراق وانتشر معظم أتباعه فيما بين الخابور ودجلة وفيما بين الخابور والفرات فكانوا في البطائع وكسسكر في سواد واسط وفي حرّان من بلاد الجزيرة .

وكان أهل هذا الدين نبطاً في بلاد العراق فلما ظهر الفرس على إقليم الرّاق أزالوا مملكة الصابئين ومنعهم من عبادة الأصنام فلم يحسروا بعد على عبادة أوثانهم . وكذلك منع الروم أهل الشام والجزيرة من الصابئين فلما تنصر قسطنطين حملهم بالسيف على التنصر فبطلت عبادة الأوثان منهم من ذلك الوقت وتظاهروا بالنصرانية فلما ظهر الإسلام على بلادهم اعتبروا في جلة النصارى وقد كانت صابئة بلاد كسسكر والبطائع معتبرين صنفاً من النصارى ينتمون إلى النبي يحيى بن زكريا ومع ذلك لهم كتب يزعمون أن الله أنزلها على شيث بن آدم ويسمونه (أفناديمون) ، والنصارى يسمونهم يوحناسية (نسبة إلى يوحنا وهو يحيى) . وجمع أصل هذا الدين هو عبادة الكواكب السيارة والقمر وبعض النجوم مثل نجم القطب الشمالى وهم يؤمنون بخالق العالم وأنه واحد حكيم مقدس عن سمات الحوادث غير أنهم قالوا إن البشر عاجزون عن الوصول إلى جلال الخالق فلزم التقرب إليه بواسطة مخلوقات مقربين لديه وهي الأرواح المجرّدة الطاهرة المقدسة وزعموا أن هذه الأرواح ساكنة في الكواكب وأنها تنزل إلى النفوس الإنسانية وتتصل بها بمقدار ما تقرب نفوس البشر من طبيعة الروحانيات فبيدوا الكواكب بقصد الانجاء إلى روحانياتها ولأجل نزول تلك الروحانيات على النفوس البشرية يمين تزكية النفس بتطهيرها من آثار القوى الشهوانية والغضبية بقدر الإمكان والإقبال على العبادة بالتضرع إلى الأرواح وتطهير الجسم والصيام والصدقة والطّيب وأثموا أنفسهم فضائل النفس الأربع الأصلية (وهي العفة والمدالة والحكمة والشجاعة) والأخذ بالفضائل الجزئية (التشعبة عن الفضائل الأربع وهي الأعمال الصالحة) وتجنب الرذائل الجزئية (وهي أمداد الفضائل وهي الأعمال السيئة).

ومن العلماء من يقول إنهم يقولون بعدم الحاجة إلى بشة الرسل وأنهم يملكون ذلك بأن مدعى الرسالة من البشر فلا يمكن لهم أن يكونوا واسطة بين الناس والخالق . ومن العلماء من ينقل عنهم أنهم يدعون أنهم على دين نوح . وهم يقولون إن الملمسين الأوكرين لدين الصابئة هما أغاثاديمون وهرمس وهما شيت بن آدم . وإدريس ، وهم يأخذون من كلام الحكماء ما فيه عون على الكمال فلذلك يكثر في كلامهم المائلة لأقوال حكماء اليونان وخاصة سولون وإفلاطون وإرسطاطاليس (ولا يبعد هندی أن يكون أولئك الحكماء اقتبسوا بعض الآراء من قدام الصابئة في العراق فإن ثمة تشابها بينهم في عبادة الكواكب وجعلها آلهة وفي إثبات إله الآلهة) .

وقد بنوا هياكل للكواكب لتكون مهابط لأرواح الكواكب وحرصوا على تطهيرها وتطيبها لكي تألفها الروحانيات وقد يجمعون للكواكب تماثيل من الصور يتوخون فيها محاكاة صور الروحانيات بحسب ظنهم .

ومن دينهم صلوات ثلاث في كل يوم ، وقبلتهم نحو مهب ريح الشمال ويتطهرون قبل الصلاة وقرأاتهم ودعواتهم تسمى الزمزمة بزاین كما ورد في ترجمة أبي إسحاق الصابي .
ولهم صيام ثلاثين يوما في السنة ، موزعة على ثلاثة مواقيت من العام .

ويجب غسل الجباة وغسل المرأة الحائض .

وتحرم الزوبة ، ويجوز للرجل تزوج ما شاء من النساء ولا يتزوج إلا امرأة صابئة على دينه فإذا تزوج غير صابئة أو تزوجت الصابئة غير صابي خرجا من الدين ولا تقبل منهما توبة .

ويضلون موتاهم ويكفنونهم ويدفنونهم في الأرض . ولهم رئيس للدين يسمونه الكمر (بكاف وميم وراء) .

وقد اشتهر هذا الدين في حران من بلاد الجزيرة ، ولذلك تعرف الصابئة في كتب العقائد الإسلامية بالحرثانية (بنون نسبة إلى حرثان على غير قياس كما في القاموس) . قال ابن حزم في كتاب الفصل : كان الذي يتصله الصابئون أقدم الأديان على وجه الدهر والنائب على الدنيا إلى أن أحدثوا فيه الحوادث فبث الله إبراهيم عليه السلام بالحنيفية ١ هـ .

ودين الصابئة كان معروفا للعرب في الجاهلية ، بسبب جوار بلاد الصابئة في العراق والشام لمنازل بعض قبائل العرب مثل ديار بكر وبلاد الأنباط المجاورة لبلاد تغلب وقضاة .
 ألا ترى أنه لما بحث محمد صلى الله عليه وسلم وصفه المشركون بالصابي^١ وربما دعوه بابن أبي كبشة الذي هو أحد أجداد آمنة الزهرية أم النبي صلى الله عليه وسلم ، كان أظهر عبادة الكواكب في قومه فزعموا أن النبي ورث ذلك منه وكذبوا . وفي حديث عمران ابن حصين أنهم كانوا في سفر مع النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد ماؤهم فاجتفوا الماء فلقوا امرأة بين مزادتين على بيع فقالوا لها انطلقى إلى رسول الله فقالت التي يقال له الصابي^٢ قالوا هو الذي تمنين . وساق حديث تكثير الماء .

وكانوا يُسمّون المسلمين الصُّبَّةَ كما ورد في خبر سعد بن معاذ، أنه كان صديقا لأمية بن خلف وكان سعد إذا مر بمكة نزل على أمية فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة انطلق سعد ذات يوم ممترا فنزل على أمية بمكة وقال لأمية انظر لي ساعة خلوة لعل أطوف بالبيت فخرج به فلقبهما أبو جهل فقال لأمية يا أبا صفوان من هذا معك قال سعد فقال له أبو جهل ألا أراك تطوف بمكة آمنا وقد أوتيت الصُّبَّةَ .

وفي حديث غزوة خالد بن الوليد إلى جذيمة أنه عرض عليهم الإسلام أو السيف فلم يحسنوا أن يقولوا أسلفنا فقالوا صبا^٣نا الحديث .

وقد قيل إن قوما من تميم عبدوا نجم الدبران . وأن قوما من نخم وخزاعة عبدوا الشَّعْرَى المَبْرُورَ ، وهو من كواكب برج الجوزاء في دائرة السرطان . وأن قوما من كنانة عبدوا القمر فظن البعض أن هؤلاء كانوا صابئة وأحسب أنهم تلقفوا عبادة هذه الكواكب عن سوء تحقيق في حقائق دين الصابئة ولم يجزم الرُّغْشَرَى بأن في العرب صابئة فإنه قال في الكشف في تفسير سورة فصلت في قوله تعالى « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر » قال لعل ناسا منهم كانوا يسجدون للشمس والقمر كالصابئين فنُهِوا عن ذلك .

وقد اختلف علماء الإسلام في إجراء الأحكام على الصابئة ، فمن مجاهد والحسن أنهم طائفة بين اليهود والمجوس ، وقال البيضاوي : هم قوم بين النصارى والمجوس فمن العلماء من ألحقهم بأهل الكتاب ، ومن العلماء من ألحقهم بالمجوس ، وسبب هذا الاضطراب هو اشتباه

أحوالهم وتكتمهم في دينهم، وما دخل عليه من التخليط بسبب قهر الأمم التي تغلبت على بلادهم. فالقسم الذي تغلب عليهم الفرس اختلط دينهم بالمجوسية، والذين غلب عليهم الروم اختلط دينهم بالنصرانية. قال ابن شاس في كتاب الجواهر الثمينة: قال الشيخ أبو الطاهر (يعني ابن بشير التنوخي القبرواني) «مَنَعُوا ذِبَاخَ الصَّابِئَةِ لَأَنَّهُمْ بَيْنَ النَّصْرَانِيَّةِ وَالْمَجُوسِيَّةِ» (ولا شك أنه يعني صابئة المرقاء، الذين كانوا قبل ظهور الإسلام على بلادهم على دين المجوسية).

وفي التوضيح على مختصر ابن الحاجب الفرعي في باب الذبائح «قال الطرطوشي: لا تؤكل ذبيحة الصابي* وليست بحرام كذبيحة المجوسي» وفيه في باب الصيد «قال مالك لا يؤكل صيد الصابي* ولا ذبيحته».

وفي شرح عبد الباقي على خليل «إن أخذ الصابي* بالنصرانية ليس بقوى كما ذكره أبو إسحاق التونسي، وعن مالك لا يتزوج المسلم المرأة الصابئة».

قال الجصاص في تفسير سورة المائدة وسورة براءة، روى عن أبي حنيفة أن الصابئة أهل كتاب، وقال أبو يوسف ومحمد ليسوا أهل كتاب. وكان أبو الحسن الكرخي يقول الصابئة الذين هم بناحية حرَّانَ يَمْبُدُونَ الكواكب، فليسوا أهل كتاب عندهم جميعاً. قال الجصاص: الصابئة الذين يعرفون بهذا الاسم في هذا الوقت ليس فيهم أهل كتاب واتصلهم في الأصل واحد أعنى الذين هم بناحية حران، والذين هم بناحية البطائح وكُسْكُر في سواد واسط. وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران والذين بناحية البطائح في شيء من شرائعهم وليس فيهم أهل كتاب فالذي يغلب على ظني في قول أبي حنيفة أنه شاهد قوما منهم يظهرُونَ أَنَّهُمْ نَصَارَى قِيَّةً، وهم الذين كانوا بناحية البطائح وكُسْكُر ويسمبهم النصارى يَوْحَنَّا سِيَّةً وهم ينتمون إلى يحيى بن زكرياء، ويتصلون كتباً بزعمون أنها التي أنزلها الله على شيث ويحيى. ومن كان اعتقاده من الصابئين على ما وصفنا وهم الحرانيون الذين بناحية حران وهم عبدة أوثان لا ينتمون إلى أحد من الأنبياء ولا يتصلون شيئاً من كتب الله فلا خلاف بين الفقهاء في أنهم ليسوا أهل كتاب، وأنه لا تؤكل ذبائحهم ولا تسكح نساؤهم وأبو يوسف ومحمد قالوا إن الصابئين ليسوا أهل كتاب ولم يفصلوا بين الفريقين وكذا قول الأوزاعي ومالك بن أنس اهـ. كلامه.

ووجه الاختصار في الآية ، على ذكر هذه الأديان الثلاثة مع الإسلام دون غيرها من نحو المجوسية والديريين والثنادقة أن هذا مقام دعوتهم للدخول في الإسلام والنتاب عن أديانهم التي أبطلت لأنهم أوجبوا لقبول الإسلام من المجوس والديريين لأنهم يثبتون الإله للتفرد بخلق العالم ويتبعون الفضائل على تفاوت بينهم في ذلك، فلذلك اقتصر عليهم تقريباً لهم من الدخول في الإسلام . ألا ترى أنه ذكر المجوس معهم في قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة » لأن ذلك مقام شيت للنبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين .

وقوله تعالى « من آمن » يجوز أن تكون من شرطاً في موضع المبتدأ ويكون فلهم أجراً جواب الشرط، والشرط مع الجواب خبر إن ، فيكون للمنى إن الذين آمنوا من يؤمن بالله منهم فله أجره وحذف الرابط بين الجملة وبين اسم إن لأن من الشرطية عامة فكان الرابط العموم الذى شمل للمبتدأ أعنى اسم إن ويكون معنى الكلام على الاستقبال لوقوع الفعل الماضى في حيز الشرط أى من يؤمن منهم بالله ويمثل صالحاً فله أجره ويكون القصود منه فتح باب الإنابة لهم بعد أن قرعوا بالقوارع السالفة وذكر معهم من الأمم من لم يذكر عنهم كفر لمناسبة ما اقتضته الملة في قوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون وتذكيراً لليهود بأنهم لا مزية لهم على غيرهم من الأمم حتى لا يتكلموا على الأوهام أنهم أحباء الله وأن ذنوبهم مغفورة . وفى ذلك أيضاً إشارة إلى أن المؤمنين الخالصين من اليهود وغيرهم ممن سلف مثل النقباء الذين كانوا في المناجاة مع موسى ومثل يوشع بن نون وكالب بن ينفه لهم هذا الحكم وهو أن لهم أجراً عند ربهم لأن إناطة الجزاء بالشرط المشتق مؤذن بالتعليل بل السابقون بفعل ذلك قبل التقييد بهذا الشرط أولى بالحكم فقد قصت الآية حق الفريقين .

ويجوز أن تكون من موصولة ، بدلا من اسم إن ، والفعل الماضى حينئذ باق على المضى لأنه ليس ثمة ما يخلصه للاستقبال ودخلت الفاء في فلهم أجراً إما على أنها تدخل في الخبر نحو قول الشاعر وهو من شواهد كتاب سيبويه * وقائلة خو لأن فأنكح فنتاهم * ونحو « إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم » عند غير سيبويه . وإما على أن الموصول عومل معاملة الشرط للإيذان بالتعليل فأدخلت الفاء قرينة على ذلك .

ويكون المفاد من الآية حينئذ استثناء صالحى بنى إسرائيل من الحكم ، بضرب التلوة

والمسكنة والنضب من الله ويكون ذكر بقية صالحى الأمم معهم على هذا إشارة إلى أن هذه سنة الله في مآملاته خلقه ومجازاته كلا على فعله .

وقد استشكل ذكر الذين آمنوا في عداد هؤلاء ، وإجراء قوله من آمن بالله عليهم مع أنهم مؤمنون فذكرهم تحصيل للحاصل ، فقيل أريد به خصوص المؤمنين بالسنهم فقط وهم المنافقون . وقيل أراد به الجميع وأراد بن آمن من دام بالنسبة للخلصين ومن أخلص بالنسبة للمنافقين . وهما جوابان في غاية البعد . وقيل يرجع قوله من آمن بالله واليوم الآخر لخصوص الذين هادوا والنصارى والصائين دون المؤمنين بقرينة المقام لأنهم وصفوا بالذين آمنوا وهو حسن . وعندى أنه لا حاجة إلى شيء من ذلك ، لأن الشرط والصلة تركبت من شيئين الإيمان والعمل الصالح . والمخلصون وإن كان إيمانهم حاصلًا فقد بق عليهم العمل الصالح فلما تركب الشرط أو الصلة من أمرين فقد علم كل أناس مشربهم وترجع كل صفة لمن يفتر إليها كلا أو بعضاً .

ومعنى من آمن بالله ، الإيمان الكامل وهو الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بقرينة المقام وقرينة قوله « وعمل صالحاً » إذ شرط قبول الأعمال ، الإيمان الشرعى لقوله تعالى « ثم كان من الذين آمنوا » . وقد عد عدم الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بمنزلة عدم الإيمان بالله لأن مكابرة المعجزات ، القاطعة مقام تصديق الله تعالى للرسول المتحدى بها يؤول إلى تكذيب الله تعالى في ذلك التصديق فذلك الكبار غير مؤمن بالله الإيمان الحق . وبهذا يعلم أن لا وجه لدعوى كون هذه الآية منسوخة بقوله تعالى « ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » إذ لا استقامة في دعوى نسخ الخبر إلا أن يقال إن الله أخبر به عن مؤمنى أهل الكتاب والصائين الذين آمنوا بما جاءت به رسل الله دون تحريف ولا تبديل ولا عصيان وماتوا على ذلك قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، فيكون معنى الآية كمنى قوله صلى الله عليه وسلم فيما ذكر من يؤتى أجره مرتين « ورجل من أهل الكتاب آمن برسوله ثم آمن بي فله أجران » .

وأما القائلون بأنها منسوخة ، فأحسب أن تأويلها عندهم أن الله أمهلهم في أول تلقى دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلى أن ينظروا فلما عاندوا نسخها بقوله « ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » لئلا يفضى قولهم إلى دعوى نسخ الخبر .

وقوله تعالى « قلهم أجرهم عند ربهم » أطلق الأجر على الثواب مجازاً لأنه في مقابلة العمل الصالح والمراد به نعيم الآخرة، وليس أجراً دنيوياً بقرينة المقام وقوله « عند ربهم » عندية مجازية مستعملة في تحقيق الوعد كأن تستعمل في تحقيق الإقرار في قولهم لك عندي كذا. ووجه دلالة عند في نحو هذا على التحقق أن عند دالة على المكان فإذا أطلقت في غير ما من شأنه أن يحل في مكان كانت مستعملة في لازم المكان، وهو وجود ما من شأنه أن يكون في مكان على أن إضافة عند لاسم الرب تعالى مما يزيد الأجر تحقاً لأن المضاف إليه أكرم السكرماء فلا يفوت الأجر الكائن عنده^(١).

وإنما أجمع الضمير في قوله « أجرهم عند ربهم » مراعاة لما صدق من، وأفرد شرطها أو صلته مراعاة للفظها. ومما حسن ذلك هنا وجعله في الموقع الأعلى من البلاغة أن هذين الوجهين الجائزين عربية في معاد الموصولات وأسماء الشروط قد جمع بينهما على وجه أنبأ على قصد العموم في الموصول أو الشرط فلذلك أتى بالضمير الذي في صلته أو فعله مناسباً للفظه لقصد العموم ثم لما حجب بالضمير مع الخبر أو الجواب جُمع ليكون عوداً على بدء فيرتبط باسم (إن) الذي حجب بالموصول أو الشرط بدلا منه أو خبراً عنه حتى يعلم أن هذا الحكم العام مراد منه ذلك الخاص أولاً، كنه قيل إن الذين آمنوا الخ كل من آمن بالله وعمل الخ فلا أولئك الذين آمنوا أجرهم فعلم أنهم مما شمله العموم على نحو ما يذكره الناطقة في طي بعض المقدمات للعلم به.. فهو من العام الوارد على سبب خاص.

وقوله « ولا خوف عليهم » قراءة الجميع بالرفع لأن المنى خوف مخصوص وهو خوف الآخرة. والتعبير في نفي الخوف بالخبر الاسمي وهو لا خوف عليهم لإفادة نفي جنس الخوف تقياً قاراً، لدلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات، والتعبير في نفي خوف بالخبر الفعلي وهو

(١) ذكرني هذا التقرير في حالة الدرس قصصوهي أن النعمان بن المنذر وفد عليه وفد من الرب بنهم رجل من عبس اسمه شقيق، فرض فات قبل أن يأخذ حياه فلما بلغ ذلك النعمان أمر بوضع حياه على قبره ثم أرسل إلى أهله فأخذوه فقال النابتة في ذلك :

أبقيت للمبني فضلاً ونعمة . ومحمد من باقيات الحماد

جاء شقيق فوق أحجار قبره وما كان يحكي قبله قبر وأند

أتى أهله منه حياء ونعمة ورب امرئ يسى لآخر قاعد

يجزون لإفادتهم عنهم بنى الحزن في الآخرة أى بخلاف غير المؤمنين. ولما كان الخوف والحزن متلازمين كانت خصوصية كل منهما سارية في الآخر. واعلم أن قوله « فلهم أجرم » مقابل لقوله « وباءوا بغضب من الله » وذلك قرن بمند الدالة على العناية والرضى. وقوله « ولا خوف عليهم » مقابل وضربت عليهم الدالة لأن الدالة ضد العزة فالذليل خائف لأنه يخشى العدوان والقتل والغزو، وأما العز فهو شجاع لأنه لا يخشى ضرا ويعلم أن ما قدره له فهو كائن قال تعالى « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » وقوله « ولا هم يجزون » مقابل قوله « والمسكنة لأن المسكنة تقضى على صاحبها بالحزن وتعنى حسن العيش قال تعالى « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة » فالخوف المنفى هو الخوف الناشئ عن الدالة والحزن المنفى هو الناشئ عن المسكنة.

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ
وَإِذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ
عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ ٤٤

تذكر بقصة أخرى أرى الله تعالى أسلافهم فيها بطشه ورحمته فلم يرتدعوا ولم يشكروا .
وهي أن أخذ الميثاق عليهم بواسطة موسى عليه السلام أن يعملوا بالشرعة وذلك حينما تجل
الله لموسى عليه السلام في الطور تجليا خاصا للجبل فترزع الجبل وتزلزل وأرتجف وأحاط
به دخان وضباب ورعود وبرق كما ورد في صفة ذلك في الفصل التاسع عشر من سفر الخروج
وفي الفصل الخامس من سفر التثنية فلعل الجبل من شدة الزلازل وما ظهر حوله من الأسحابة
والبخان والرعود صار يلوح كأنه سحابة ، ولذلك وصف في آية الأعراف بقوله « وإذ نتقنا
الجبل فوقهم كأنه ظلة » (نتقه زعره وتقضه) حتى يخيل إليهم أنه يهتز وهذا نظير قولهم
استطاره إذا أزعجه فاضطرب فأعطوا العهد وامتثلوا لجميع ما أمرهم الله تعالى وقالوا « كل ما
تكلم الله به نعلمه فقال الله لموسى فليؤمنوا بك إلى الأبد » وليس في كتب بني إسرائيل ولا
في الأحاديث الصحيحة ما يدل على أن الله قلع الطور من موضعه ورفع فوقهم وإنما ورد ذلك في
أخبار ضعاف فلذلك لم نلتمده في التفسير . وضماثر الخطاب لتحميل الخلف تبعات السلف

كيلا يقوموا في مثلها وليستغفروا لأسلافهم عنها . والميثاق في هاته الآية كالعهد في الآيات المتقدمة مراد به الشريعة ووعدهم بالعمل بها وقد سمته كتبهم عهدا كما قدمنا وهو إلى الآن كذلك في كتبهم . وهذه معجزة طمية لرسولنا صلى الله عليه وسلم .

والطور علم على جبل يرية سينا ، ويقال إن الطور اسم جنس للجبال في لغة الكنعانيين نقل إلى العربية وأنشدوا قول المجاج :

دَأَى جَنَاحِهِ مِنَ الطُّورِ فَمَرَّ تَقَضَّى الْبَازِي إِذَا الْبَازِي كَسَرَ

فإذا صح ذلك فإطلاقه على هذا الجبل علم بالعلبة في العربية لأهم وجدوا الكنعانيين يذكرونه فيقولون الطور يستون الجبل كلمة لم يسبق لهم أن عرفوها فحسبوا علما له فسموه الطور . وقوله « جندوا ما آتيناكم بقوة » مقول قول محذوف تقديره قائلين لهم خذوا ، وذلك هو الذي أخذ الميثاق عليه . والأخذ مجاز عن التلق والتهم . والقوة مجاز في الإيلاء وإتقان التلق والزمعة على العمل به كقوله تعالى « يا يحيى خذ الكتاب بقوة » . ويجوز أن يكون الذكر مجازا عن الامتثال أى اذكروه عند عزيمكم على الأعمال حتى تكون أعمالكم جارية على وفق ما فيه ، أو المراد بالذكر التهم بدليل حرف (في) المؤذن بالطرفية المجازية أى استنباط الفروع من الأصول . والمراد بما آتاكم ما أوحاه إلى موسى وهو الكلمات العشر التي هي قواعد شريعة التوراة .

وجملة « لعلكم تتقون » حلة للأمر بقوله « جندوا ما آتيناكم بقوة » واذكروا ما فيه » ولذلك فصلت بدون عطف .

والرجاء الذي يقتضيه حرف (لعل) مستعمل في معنى تقرب سبب التقوى بعضهم على الأخذ بقوة ، وتهد التذكير لما فيه ، فذلك التقرب والتبيين شبيه برجاء الراجي . ويجوز أن يكون لعل قرينة استيمارة تخیل شأن الله حين هيا لهم أسباب الهداية بحال الراجي تقوأم وعلى هذا عمل موارد كلمة (لعل) في الكلام المسند إلى الله تعالى . وتقدم عند قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدا ربكم » الآية .

وقوله « ثم توليتهم من بعد ذلك » إشارة إلى عبادتهم المعجل في مدة مناجاة موسى وأن الله تاب عليهم بفضلهم ولولا ذلك لكانوا من الخاسرين المالكين في الدنيا أو فيها وفي الآخرة . ولا حجة بنا إلى الخوض في مسألة التكليف الإجباري ومناقة الإجماع للتكليف

وهي مسألة تكليف الملجأ المذكورة في الأصول لأنها بنيت هنا على أطلال الأخبار الروية في قلع الطور ورفعه فوقهم وقول موسى لهم إما أن تؤمنوا أو يقع عليكم الطور ، على أنه لو حجت تلك الأخبار لما كان من الإلجاء في شيء إذ ليس نصب الآيات والمعجزات والتخويف من الإلجاء وإنما هو دلالة وبرهان على صدق الرسول وصحة ما جاء به والممتنع في التكليف هو التكليف في حالة الإلجاء لا التخويف لإتمام التكليف فلا تغفلوا .

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ أُعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾^{٦٦}

هذه من جملة الأخبار التي ذكرها الله تعالى تذكيراً لليهود بما آتاه سلفهم من الاستخفاف بأوامر الله تعالى وبما عرض في خلال ذلك من الزواجر والرحمة والتوبة وإنما خالف في حكاية هاته القصة أسلوب حكاية ما تقدمها وما تلاها من ذكر (إذ) المؤذنة بزم القصة وللشمة بتحقيق وقوعها إلى قوله هنا « ولقد علمتم » لمضى بدبع هو من وجوه إيجاز القرآن وذلك أن هذه القصة المشار إليها بهذه الآية ليست من القصص التي تضمنتها كتب التوراة مثل القصص الأخرى المأثري في حكايتها بكلمة إذ لأنها متواترة عندهم بل هذه القصة وقعت في زمن داود عليه السلام، فكانت غير مسطورة في الأسفار القديمة وكانت معروفة لعلماهم وأخبارهم فأطلع الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم عليها وتلك معجزة غيبية وأوحى إليه في لفظها ما يؤذن بأن العلم بها أخفى من العلم بالقصص الأخرى فأسند الأمر فيها لهمهم إذ قال « ولقد علمتم ».

والاعتداء وزنه اعتمال من العدو وهو تجاوز حد السير والحد والغاية . وغلب إطلاق الاعتداء على مخالفة الحق وعظم النباس والمراد هنا اعتداء الأمر الشرعي لأن الأمر الشرعي يشبه بالحد في أنه يؤخذ بما شمله ولا يؤخذ بما وراءه والاعتداء الواقع منهم هو اعتداء أمر الله تعالى إليهم من عهد موسى بأن يحافظوا على حكم السبت وعدم الاكتساب فيه ليتفرغوا فيه للعبادة بقلب خالص من الشغل بالدنيا ، فكانت طائفة من سكان أيلة^(١) على البحر رأوا

(١) أيلة - بفتح الهزلة وبتاء تأنيث في آخره - بلدة على خليج صغير من البحر الأحمر في أطراف مشارف الشام وتعرف اليوم بالقبّة وهي غير إيلياء بكسر الهزلة وبياءين مجعوتين لأنّى هو اسم بيت المقدس

تكاثر الحيتان يوم السبت بالشاطئ* لأنها إذا لم تر سفن الصيادين وشبها بهم أمنت فتقدمت إلى الشاطئ* فتقح أفواهها في الماء لا ابتلاع ما يكون على الشواطئ* من آثار الطعام ومن صغير الحيتان وغيرها فقالوا لو حفرنا لها حياضاً وشرعنا إليها جداول يوم الجمعة فتمسك الحياض الحوت إلى يوم الأحد فنسطاها وفعلوا ذلك فغضب الله تعالى عليهم لهذا الحرص على الرزق أو لأنهم يشغلون بالهم يوم السبت بالفكر فيما تحصل لهم أو لأنهم تحيلوا على اعتياض العمل في السبت، وهذا الذي أحسبه لما اقترن به من الاستخفاف واعتقادهم أنهم علموا ما لم يهتد إليه شريعتهم فعاقبهم الله تعالى بما ذكره هنا.

ف قوله في السبت «يُجوز أن تكون (في) ظرفية . والسبت مصدر سبت اليهودي من باب ضرب ونصر بمعنى احترمت السبت وعظمه . والمضى اعتدوا في حال تعظيم السبت أو في زمن تعظيم السبت . ويجوز أن تكون (في) للملة أى اعتدوا اعتداء لأجل ما أوجبه احترام السبت من قطع العمل . ولعل تحريم الصيد فيه ليكون أمناً للدواب .

ويجوز أن تكون (في) ظرفية والسبت بمعنى اليوم وإنما جعل الاعتداء فيه مع أن المخبر في يوم الجمعة لأن أثره الذى ترتب عليه المعصيان وهو دخول الحيتان للحياض يقع في يوم السبت .

وقوله «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» كونوا أمر تكوين والقردة بكسر القاف وفتح الراء جمع قرد وتكوينهم قردة يحتمل أن يكون بتصيير أجسامهم أجسام قردة مع بقاء الإدراك الإنسانى وهذا قول جمهور العلماء والمفسرين، ويحتمل أن يكون بتصيير عقولهم كمقول القردة مع بقاء الهيكل الإنسانى وهذا قول مجاهد والمبرة حاصلة على كلا الاعتبارين والأول أظهر في المبرة لأن فيه اعتبارهم بأنفسهم واعتبار الناس بهم بخلاف الثانى والثانى أقرب للتأريخ إذ لم ينقل مسخ في كتب تاريخ العبرانيين والقدرة صالحة للأمرين والكل مسخرة للشرية أولاد داود ولذلك قال الفخر ليس قول مجاهد ببعيد جداً ولكنه خلاف الظاهر من الآية وليس الآية صريحة في المسخ . ومعنى كونهم قردة أنهم لما لم يتلقوا الشرية بفهم مقاصدها ومعانيها وأخذوا بصورة الألفاظ فقد أشبهوا الجمادات في وقوفها عند المحسوسات فلم يتميزوا عن الجمادات إلا بالشكل الإنسانى وهذه القردة تشاركهم في هذا التشبه وهذا معنى قول مجاهد هو مسخ قلوب لا مسخ ذوات .

ثم إن القائلين بوقوع المسخ في الأجسام اتفقوا أو كادوا على أن المسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام وأنه لا يتناسل وروى ذلك ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم أنه قال «لم يهلك الله قوماً أو يمذب قوماً فيجعل لهم نسلًا» وهو صريح في الباب ومن العلماء من جوز تناسل المسوخ وزعموا أن الفيل والقرد والضب والخنزير من الأمم المسوخة وقد كانت العرب تمتد ذلك في الضب قال أحد بني سليم وقد جاء لزوجه بضب فأبت أن تأكله :

قالت وكنت رجلاً فطيناً هذا لعمر الله إسرائيلينا

حتى قال بعض الفقهاء بحرمة أكل الفيل ونحوه بناء على احتمال أن أصله نسل آدمي قال ابن الحاجب «وأما ما يذكر أنه ممسوخ كالنمل والقرود والضب ففي المذهب الجواز للعموم الآية والتحريم لما يذكر» أي للعموم آية المأكولات، وصحح صاحب التوضيح عن مالك الجواز وقد روى مسلم في أحاديث متفرقة من آخر صحيحه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فقدت أمة من بني إسرائيل لا يدري ما فعلت ولا أراها إلا الفأرة إلا تزونها إذا وضع لها ألبان الإبل لم تشربه وإذا وضع لها ألبان الشاة شربته له . وقد تأوله ابن عطية وابن رشد في البيان وغير واحد من العلماء بأن هذا قاله النبي صلى الله عليه وسلم من اجتهد قبل أن يوقفه الله على أن المسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام ولا يتناسل كما هو صريح حديث ابن مسعود ، قلت يؤيد هذا أنه قاله من اجتهد قوله «ولا أراها» . ولا شك أن هاته الأنواع من الحيوان موجودة قبل المسخ وأن المسخ إليها دليل على وجودها ومعرفة الناس بها .

وهذا الأمر التكويني كان لأجل العقوبة على ما اجتروا من الاستخفاف بالأمر الإلهي حتى تحيلوا عليه وفي ذلك دليل على أن الله تعالى لا يرضى بالحيل على تجاوز أوامره ونواهيه فإن شرائع الله تعالى مشروعة لمصالح وحكم فالتحليل على خرق تلك الحكم بإجراء الأفعال على صور مشروعة مع تحقق تعطيل الحكمة منها جراءة على الله تعالى، ولا حجة لمن ينتحل جواز الحيل بقوله تعالى في قصة أيرب «وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تمنح» لأن تلك قوى من الله تعالى لنبيه لتجنب الحنث التي قد يتفادى عنه بالكفارة ولكن الله لم يرض أصل الحنث لنبيه لأنه خلاف الأولى فأفتاه بما قاله، وذلك مما يبين على حكمة اجتناب الحنث لأن فيه

محافظة على تعظيم اسم الله تعالى فلا فوات للحكمة في ذلك، ومسألة الحيل الشرعية لعلنا نعرض لها في سورة ص وفيها تمحيص .

وقوله «جئناها نكالاً» عاد فيه الضمير على العقوبة المستفادة من قوله «فلنا لهم كونوا قردة» والنكال بفتح النون العقاب الشديد الذي يردع العاقب عن السوء للجناية ويردع غيره من ارتكاب مثلها، وهو مشتق من نكل إذا امتنع ويقال نكل به تنكلاً ونكالاً بمعنى عاقبه بما ينميه من السوء . والمراد بما بين يديها وما خلفها ما قارنهما من معاصيهم وما سبق يعني أن تلك القملة كانت آخر ما فعلوه فنزل العقوبة عندها ولما بين يديها من الأمم القريبة منها ولما خلفها من الأمم البعيدة . والموعظة ما به الوعظ وهو الترهيب من الشر .

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ ٦٧

تمرضت هذه الآية لقصة من قصص بنى إسرائيل ظهر فيها من قلة التوفير لنبيهم ومن الإعنات في المسألة والإلحاح فيها إما للتقصي من الإمتثال وإما لبعد أفهامهم من مقصد الشارع ورومهم التوقيف على ما لا قصد إليه . قيل إن أول هذه القصة هو المذكور بقوله تعالى « وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها » الآيات وإن قول موسى « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » ناشئ عن قتل النفس المذكورة، وإن قول موسى قدم هنا لأن خطاب موسى عليه السلام لهم قد نشأ عنه ضرب من مذامهم في تلقى التشريع وهو الاستخفاف بالأمر حين ظنوه هزواً والإعنات في المسألة فأريد من تقديم جزء القصة تمدد تقريرهم هكذا ذكر صاحب الكشاف والموجهون لسلامته ، ولا ينبغي أن ما وجهوا به تقديم جزء القصة لا يقتضي إلا تسكيك القصة إلى قستين تنون كل واحدة منهما بقوله « وإذ » مع بقاء الترتيب، على أن المذام قد تفرقت بحكايتها والتنبية عليها بنحو قوله « أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين - وقوله وما كادوا يفعلون » .

فالذي يظهر لى أنهما قصتان أشارت الأولى وهي الحكاية هنا إلى أمر موسى بإيام بذبح بقرة وهذه هي القصة التي أشارت إليها التوراة في السفر الرابع وهو سفر التشريع الثاني (ثنائية) في الإصحاح ٢١ أنه « إذا وجد قتيل لا يعلم قاتله فلن أقرب القرى إلى موقع القتل

يخرج شيوخها ويخرجون بحملة من البقر لم يحرث عليها ولم تنجّر بالنير فيأتون بها إلى وادٍ دائم السيلان لم يحرث ولم يزرع ويقطعون عنقها هناك ويقدم الكهنة من بني لاوي فينسل شيوخ تلك القرية أيديهم على الحجة في الوادي ويقولون لم تسلك أيدينا هذا الدم ولم تبصر أعيننا سافكه فيفزع لهم الدم « اه . هكذا ذكرت القصة بإجمال أصابع المقصود وأبهم الغرض من هذا الذبح أهو إضاعة ذلك الدم باطلا أم هو عند تذكر معرفة التهم بالقتل وكيفما كان فهذه بقرة مشروعة عند كل قتل تنس جهل قاتلها وهي المشار إليها هنا ، ثم كان ما حدث من قتل القتيل الذي قتله أبناء عمه وجاءوا مظهيرين المطالبة بدمه وكانت تلك النازلة زلت في يوم ذبح البقرة فأمرهم الله بأن يضربوا القتيل ببعض تلك البقرة التي شأنها أن تذبح عند جهل قاتل تنس . وبذلك يظهر وجه ذكرها قصتين وقد أجل القرآن ذكر القصتين لأن موضوع التذكير والعبرة منهما هو ما حدث في خلاهما لا تفصيل الوقائع فكانت القصة الأولى تشريفاً سبق ذكره لما قارنه من تلقيهم الأمر بكثرة السؤال الدال على ضعف الفهم للشرعية وعلى تطلب أشياء لا ينبغي أن يظن اهتمام التشريع بها ، وكانت القصة الثانية منة عليهم بآية من آيات الله ومعجزة من معجزات رسولهم فيها الله لهم ليزدادوا إيماناً ولذلك ختمت بقوله « ويرىكم آياته لعلكم تعقلون » وأتممت بقوله « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك » .

والتأكيد في قوله إن الله يأمركم بحكاية ليعبر به موسى من الاهتمام بهذا الخبر الذي لوقع في المربية لوقع مؤكداً إن .

وقوله تتخذنا هزواً استفهام حقيق لظنهم أن الأمر بذبح بقرة للاستبراء من دم قتيل كالألب وتتخذنا بمعنى تجعلنا وسيأتي بيان أصل فعل اتخذ عند قوله تعالى « اتخذ أسناماً آلهة » في سورة الأنعام والهزؤ بضم الهمة والزاى وبسكون الزاى مصدر هزأ به هزأً وهو هنا مصدر بمعنى المفعول كالصيد والخلق .

وقرأ الجمهور هزواً بضمين وهز بعد الزاى وصلوا ووقفاً قرأ جزء بسكون الزاى وبالهمز وصلوا ، ووقف عليه بتخفيف الهمز وإوا وقد رسمت في المصحف ، وإوا وقرأ حفص بضم الزاى وتخفيف الهمز وإوا في الوصل والوقف .

وقول موسى « أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين » تبرؤاً وتزه عن الهزء لأنه لا يليق بالعلم الأفاضل فإنه أخص من الزح لأن في الهزء مزحاً مع استخفاف واحتقار للمزوح معه على أن الزح لا يليق في الجامع العامة والخطابة، على أنه لا يليق بمقام الرسول ولذا تبرأ منه موسى بأن نفي أن يكون من الجاهلين كناية عن نفي الزح بنفي ملزومه، وبالغ في التزه بقوله أعوذ بالله أى منه لأن العياذ بالله أبلغ كلمات النفي فإن المرء لا يموذ بالله إلا إذا أراد التئلب على أمر عظيم لا يقبله إلا الله تعالى . وصيغة أن أكون من الجاهلين أبلغ في انتفاء الجاهالة من أن لو قال أعوذ بالله أن أجهل كما سيأتى في سورة الأنعام عند قوله « وما أنا من المهتدين » .

والجهل ضد العلم وضد العلم وقد ورد لهما في كلام العرب، فن الأول قول عمرو بن كلثوم.
 ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
 ومن الثانى قول الحماسى * فليس سواء عالم وجهول * وقول النابغة :
 وليس جاهل شيء مثل من علما

﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِسٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمُرُونَ ﴾ ٥٥

جىء في مراجعتهم لتبهم بالطريقة المألوفة في حكاية المحاورات وهى طريقة حذف الماطف بين أفعال القول وقد بيناها لكم في قصة خلق آدم .

ومعنى ادع لنا يحتمل أن يراد منه الدعاء الذى هو طلب بخضوع وحرص على إجابة المطلوب فيكون في الكلام رغبهم في حصول البيان لتحصيل المنفعة المرجوة من ذبح بقرة مستوفية للصفات المطلوبة في القرابين المختلفة المقاصد، بنوه على ما ألفوه من الأمم عبدة الأوثان من اشتراط صفات وشروط في القرابين المقربة تختلف باختلاف المقصود من الذبيحة ويحتمل أنهم أرادوا مطلق السؤال فعبروا عنه بالدعاء لأنه طلب من الأدنى إلى الأعلى . ويحتمل أنهم أرادوا من الدعاء النداء الجهرى بناء على وهمهم أن الله يمدد للسان فسانئه يجهر بصوته . وقد نهى المسلمون عن الجهر بالدعاء في صدر الإسلام ، واللام في قوله لنا لام الأجل أى ادع

منا ، وجزم بين في جواب ادع لتزويل المسبب منزلة السبب أى إن تدعه يسمع فيبين وقد تقدم .

وقوله « ما هي » حكى سؤالهم بما يُبدل عليه بالسؤال بما في كلام العرب وهو السؤال عن الصفة لأن (ما) يسأل بها عن الصفة كما يقول من يسمع الناس يذكرون حاتما أو الأحنف وقد علم أنهما رجلان ولم يعلم صفتيهما ما حاتم؟ أو ما الأحنف؟ فيقال كريم أو حلیم وليس (ما) موضوعة للسؤال عن الجنس كما توهمه بعض الواقفين على كلام الكشف فتكلفوا لتوجيه حيث إن جنس البقرة معلوم بأنهم نزلوا هاته البقرة للأمور بذبحها منزلة فرد من جنس غير معلوم لغرابة حكمة الأمر بذبحها وظنوا أن الموقع هنا للسؤال بـ(أى) أو (كيف) وهو مذهب عليه التفزانى في شرح الكشف واعتضده بكلام الفتح إذ جعل الجنس والصفة قسمين للسؤال بما . والحق أن المقام هنا للسؤال بما لأن أيا إنما يسأل بها عن مميز الشيء من أفراد من نوعه التبيست به وعلامة ذلك ذكر المضاف إليه مع أى نحو « أى الريقين خير » وأى البقرتين أعجبتك وليس لنا هنا بقرات معينات يراد تمييز إحداها .

وقوله « قال إنه يقول إنها بقرة » أكد مقول موسى ومقول الله تعالى بأن لها كاة ما اشتمل عليه كلام موسى من الاهتمام بحكاية قول الله تعالى فأكد به بأن ، وما اشتمل عليه مدلول كلام الله تعالى لموسى من تحقيق إرادته ذلك تنزيلا لهم منزلة المنكرين لما بدا من تمنعهم وتصلهم ، ويجوز أن يكون التأكيد الذى فى كلام موسى لتنزيلهم منزلة أن يكون الله قال لموسى ذلك جريا على اتهامهم السابق فى قولهم « أتتخذنا هزوا » جوابا عن قوله « إن الله يأمركم » .

ووقع قوله « لا فارض ولا بكر » موقع الصفة لبقرة وأفصح فيه حرف (لا) لكون الصفة بنفى وصف ثم بنفى آخر على معنى إثبات وصف واسطة بين الوصفين المنفيين فلما جرى بحرف لا أجرى الإعراب على ما بعده لأن لا غير عاملة شيئا فيعتبر ما قبل لا على عمله فيما بعدها سواء كان وصفا كما هنا وقوله تعالى « زيتونة لا شرقية ولا غربية » وقول جورية أو حورية بن بدر الراى :

وقد أدركتني والحوادثُ جمة أسنة قوم لا ضفاف ولا غزل

أو حالا كقول الشاعر وهو من شواهد النحر :

تَهَمَّتْ أَلْسِدًا لَا مَسْتَعِينَا بِمُصْبَةٍ وَلَكِنْ بِأَنْوَاعِ الْخُدَائِعِ وَالْمَكْرِ^(١)
أو مضاعفا كقول النابغة :

وشيمة لا وَاَن وَلَا وَاهِنَ أَقْوَى وَجَدَّ إِذَا خَاطَبَ الْمُفِيدُونَ مَسَاعِدَ

أو خبر مبتدأ كما وقع في حديث أم زرع قول الأولى « لا سهل فيرتقى ، ولا سمين خينقل » على رواية الرفع أى هوأى الزوج لا سهل ولا سمين . وجمهور النحاة أن لا هذه يجب تكريرها في الخبر والنعت والحال أى بأن يكون الخبر ونحوه شيئين فأكثر فإن لم يكن كذلك لم يميز إدخال (لا) في الخبر ونحوه وجعلوا بيت جورية أو حورية ضرورة وخالف فيه اللبرد . وليست (لا) في مثل هذا بعاملة عمل ليس ولا عمل إن ، وذكر النحاة لهذا الاستعمال في أحد هذين البابين لجرد للناسبة . واعلم أن تنى وصفين بحرف (لا) قد يستعمل في إفادة إثبات وصف ثالث هو وسط بين حالى ذينك الوصفين مثل ما في هذه الآية بدليل قوله « عوان بين ذلك » ومثل قوله تعالى « مذذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء » وقد يستعمل في إرادة مجرد تنى ذينك الوصفين لأنهما مما يطلب في النرض الواردين فيه ولا يقصد إثبات وصف آخر وسط بينهما وهو التالب كقوله تعالى « فى سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم » .

والفارض السنة لأنها فرضت سنها أى قطعتها . والفرض القطع ويقال للقديم فارض . والبكر الفتية مشتقة من البكرة بالضم وهى أول النهار لأن البكر فى أول السنوات عمرها والعوان هى المتوسطة السن .

وإنما اختيرت لهم العوان لأنها أفس وأقوى ولذلك جعلت العوان مثلاً للشدة فى قول النابغة :

وَمِنْ يَتَرَسَّ الْحَدَثَانِ تَنْزِلَ بِمَوْلَاهُ عَوَانٌ غَيْرُ يَكْرِ

أى مصيبة عوان أى عظيمة . ووصفوا الحرب الشديدة فقالوا حرب عوان .

وقوله بين ذلك أى بين هذين السنين ، فالإشارة للمذكور المتعدد .

(١) بفتح التاء الخطاب .

ولهذا صحت إضافة بين لاسم الإشارة كما تضاف للضمير الدال على متعدد وإن كان كلمة واحدة في نحو بينها . وإفراد اسم الإشارة على التأويل بالذكر كما تقدم قريباً عند قوله تعالى « ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله » .

وجاء في جوابهم بهذا الإطناب دون أن يقول من أول الجواب إنها عنوان تعريضاً بفيماوتهم واحتياجهم إلى تكثير التوصيف حتى لا يترك لهم مجالاً لإعادة السؤال .

فإن قلت هم سألوا عن صفة غير معينة فن أين علم موسى أنهم سألوا عن السن ومن أين علم من سؤالهم الآتي بما هي أيضاً أنهم سألوا عن تدبرها على الخدمة .

قلت يحتمل أن يكون ما هي اختصاراً لسؤالهم الشامل على البيان وهذا الاختصار من إبداع القرآن اكتفاء بما يدل عليه الجواب، ويحتمل أن يكون ما حكى في القرآن مرادف سؤالهم فيكون جواب موسى عليه السلام بذلك لعله بأن أول ما يتعلق به أغراض الناس في معرفة أحوال الدواب هو السن فهو أهم صفات الدابة ولما سألوه عن اللون ثم سألوا السؤال الثاني المبهم علم أنه لم يبق من الصفات التي تختلف فيها مقاصد الناس من الدواب غير حالة الكرامة أي عدم الخدمة لأن ذلك أمر ضعيف إذ قد تخدم الدابة النفيسة ثم يكرمها من يكسبها بعد ذلك فتزول آثار الخدمة وشعرها .

وقوله « فافعلوا ما تؤمرون » الفاء للفصيحة وموقعها هنا موقع قطع المذموم الحث على الامتنال كما هي قول عباس بن الأحنف .

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القُولُ فقد جئنا خراسانا

أي فقد حصل ما تعلمت به من طول السفر . والمعنى فبادروا إلى ما أمرتم به وهو ذبح البقرة، وما موصولة والمائد محذوف بعد حذف جاره على طريقة التوسع لأنهم يقولون أمرتكم الخيبر، فتوسلوا بحذف الجار إلى حذف الضمير .

وفي حث موسى إياهم على المبادرة بذبح البقرة بعد ما كفوا به من اختيارها عوانا دليل على أنهم مأمورون بذبح بقرة ما غير مراد منها صفة مقيدة لأنه لما أمرهم بالمبادرة بالتذبح حينئذ علمنا وعلموا أن ما كفوا به بعد ذلك من طلب أن تكون صفراء قاقصة وأن تكون

سائلة من آثار الخدمة ليس مما أَرادَه الله تعالى عند تكليفهم أول الأمر وهو الحق إذ كيف تكون تلك الأوصاف مرادة مع أنها أوصاف طردية لا أثر لها في حكمة الأمر بالذبح لأنه سواء كان أمراً بذبحها للصدقة أو للقربان أو للرش على النجس أو للقسماء فليس لشيء من هاته الصفات مناسبة للحكم وبذلك يعلم أن أمرهم بهاته الصفات كلها هو تشريع طارىء قصد منه تأديبهم على سؤالهم فإن كان سؤالهم للعطل والتنعصل فطلب تلك الصفات المشقة عليهم تأديب على سوء الخلق والتندرع للمصيان ، وإن كان سؤالاً ناشئاً عن ظنهم أن الاهتمام بهاته البقرة يقتضى أن يراد منها صفات نادرة كما هو ظاهر قولهم بعد « وإنا إن شاء الله لمتقون » فتكليفهم بهاته الصفات المسير وجودها مجتمعة تأديب على سوء فهمهم في التشريع كما يؤدّب طالب العلم إذا سأل سؤالاً لا يليق برتبته في العلم . وقد قال عمر لأبي حبيدة في واقعة الفرار من الطاعون « لو غيرك قالها يا أبا حبيدة » . ومن ضروب التأديب الحل على عمل شاق ، وقد أدب رسول الله صلى الله عليه وسلم عمه عباساً رضى الله عنه على الحرص حين حل من خمس مال المنتم أكثر من حاجته فلم يستطع أن يقله فقال له مرأحداً يرفعه لى فقال لا أمر أحداً فقال له إرفعه أنت لى فقال لا ، حتى جعل العباس يحثو من المال ويرجيه لصبرته إلى أن استطاع أن يحمل ما بقى فذهب والنبي صلى الله عليه وسلم يتبعه بصرة متعباً من حرصه كما في صحيح البخارى .

ومما يدل على أنه تكليف لقصد التأديب أن الآية سبقت مساق التذمهم وعدت القصة في عداد قصص مساوئهم وسوء تلقينهم للشرعة بأصناف من التقصير عملاً وشكراً وفهماً بدليل قوله تعالى آخر الآيات « وما كادوا يفعلون » مع ما روى عن ابن عباس أنه قال : لو ذبحوا أى بقرة أجزأتهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم .

وهذا تعلمون أن ليس فى الآية دليل على تأخير البيان من وقت الخطاب ولا على وقوع النسخ قبل التمكن لأن ما طرأ تكليف خاص للإعنات على أن الزيادة على النص ليست بنسخ عند المحققين وتسميتها بالنسخ اصطلاح القدماء .

﴿ قَالُوا أَذْهَبَ نَارَ رَبِّكَ يَبْنَؤُا لَنَا مَا لَوْنُوهَا قَالُوا لَنْ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَاءُ فَاقْعُ لَوْنُوهَا تَسْرُ النَّاظِرِينَ ﴾ ٥٩

سألوا بما عن ماهية اللون وجنسه لأنه ثانی شيء تتعلق به أغراض الراغبين في الحيوان. والقول في جزم «بين» وفي تأكيد «إنه يقول إنها بقرة» كالقول في الذي تقدم. وقوله «صفراء فاقع لونها» احتيج إلى تأكيد الصفرة بالقوع وهو شدة الصفرة لأن صفرة البقر تقرب من الحمرة غالباً فأكد به فاقع والقوع خاص بالصفرة، كما اختص الأحمر بقان والأسود بحالك، والأبيض بيقق، والأخضر بمدهام، والأورق بمخبطاني (نسبة إلى المخبطان بضم الخاء وهو نبت كالهليون)، والأرمك وهو الذي لونه لون الرماد بُرداني (براء في أوله) والردان الزعفران كذا في الطيبي (ووقع في الكشف والطبي بألف بدل الدال ووقع في القاموس أنه بوزن صاحب) وضبط الراء في نسخة من الكشف ونسخة من حاشية القطب عليه ونسخة من حاشية المهداني عليه بشكل ضمة على الراء وهو مخالف لما في القاموس.

والنصوع يعم جميع الألوان وهو خلوص اللون من أن يخالطه لون آخر

ولونها إما فاعل بفاقع أو مبتدأ مؤخر وإضافته للضمير البقرة دلت على أنه اللون الأصفر فكان وصفه بفاقع وصفاً حقيقياً ولكن عدل عن أن يقال صفراء فاقعة إلى صفراء فاقع «لونها» ليحصل وصفها بالقوع مرتين إذ وُصف اللون بالقوع، ثم لما كان اللون مضافاً للضمير الصفراء كان ما يجري عليه من الأوصاف جارياً على سببيه (على نحو ما قاله صاحب الفتاح في كون المسند فعلاً من أن الفعل يستند إلى الضمير ابتداءً ثم بواسطة عود ذلك الضمير إلى المبتدأ يستند إلى المبتدأ في الدرجة الثانية) وقد ظن الطيبي في شرح الكشف أن كلام صاحب الكشف مشير إلى أن إسناد فاقع لونها مجاز عقلي وهو وهم إذ ليس من المجاز العقلي في شيء. وأما تمثيل صاحب الكشف بقوله جد جده فهو تنظير في مجرد إضافة التأكيد.

وقوله «تسر الناظرين» أي تُدخل رؤيتهم عليهم مسرة في نفوسهم. والمسرة لغة نفسية تنشأ عن الإحساس باللائم أو عن اعتقاد حصوله وما يوجبها التعجب من الشيء والإعجاب به. وهذا اللون من أحسن ألوان البقر فلذلك أسند فعل تسر إلى ضمير البقرة لا إلى ضمير اللون فلا يقتضي أن لون الأسفر مما يسر الناظرين مطلقاً. والتمثيل بالناظرين دون الناس ونحوه

للإشارة إلى أن المسرة تدخل عليهم عند النظر إليها من باب استفادة التعليل من التعليق بالمشتق.

﴿ قَالُوا أَذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ۖ قَالَ إِنَّهُ يُقَوِّلُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْفَنَّا جِئْتَ بِالْحَقِّ ۗ ﴾

القول في ما هي كالقول في نظيره فإن كان الله تعالى حكى مرادف كلامهم بلغة العرب فالجواب لهم بأنها «بقرة لا ذلول» لما علم من أنه لم يبق من الصفات التي تتعلق بالأغراض بها إلا الكرامة والنفاسة، وإن كان المحكي في القرآن اختصاراً لكلامهم فالأمر ظاهر. على أن الله قد علم مرادهم فأنبأهم به.

وجعل في البقر تشابه علينا مستأنفة استئنافاً بياناً لأنهم علموا أن إعادتهم السؤال توقع في نفس موسى تساؤلاً عن سبب هذا التكرير في السؤال وقولهم إن البقر تشابه علينا اعتذار من إعادة السؤال، وإعنا لم يعتذروا في المرتين الأوليين واعتذروا الآن لأن للثالثة في التكرير وقفاً من النفس في التأكيد والسأمة وغير ذلك ولذلك كثر في أحوال البشر وشرائعهم التوقيت بالثلاثة. وقد جرى بحرف التأكيد في خبر لا يشك موسى في صدقه فتعين أن يكون الإتيان بحرف التأكيد مجرد الاهتمام ثم يتوسل بالاهتمام إلى إفادة معنى التفريع والتعليل فتعين إن مفاد فاء التفريع والتسبب وهو ما اعتنى الشيخ عبد القاهر بالتنبيه عليه في دلائل الإعجاز ومثله بقول بشار:

بَكَرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّكْيِيرِ

تقدم ذكرها عند قوله تعالى «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» في هذه السورة وذكر فيه قصة. وقولهم «وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ» تشييط لموسى ووعدله بالامتنال لينشط إلى دعاء ربه بالبيان ولتندفع عنه سآمة مراجعتهم التي ظهرت بوارقها في قوله «قَافِعُوا مَا تَأْمُرُونَ» ولإظهار حسن المقصد من كثرة السؤال وأن ليس قصدم الإعنات. تقاديا من غضب موسى عليهم. والتعليق بيان شاء الله للتأدب مع الله في رد الأمر إليه في طلب حصول الخير. والقول في وجه التأكيد في أنه يقول إنها بقرة كالقول في نظيره الأول

والذلّول يفتح الذال فمول من ذل ذلا بكسر الذال في المصدر بمعنى لان وسهل. وأما الذلّ بضم الذال فهو ضد المز وهما مصدران لفعل واحد خص الاستعمال أحد المصدرين بأحد المعنيين. والمعنى أنّها لم تبلغ سن أن يحرث عليها وأن يسقى بجرها أى هى عجلة قاربت هذا السن وهو الموافق لما حدد به سنّها في التوراة .

ولا ذلول صفة لبقرة . وجملة تثير الأرض حال من ذلول .

وإثارة الأرض حرثها وقلب داخل ترابها ظاهراً وظاهراً باطنا أطلق على الحرث فعل الإثارة تشبيهاً لا تقلاب أجزاء الأرض بشورة الشيء من مكانه إلى مكان آخر كما قال تعالى «فتثير سحاباً» أى تبثته وتنقله ونظير هذا الاستعمال قوله في سورة الروم «وأثاروا الأرض» ولا تسقى الحرث في محل نصب على الحال .

وإثماً لا يبد حرف العطف في قوله ولا تسقى الحرث مع أن حرف العطف هـى المنى بها ينفي من إعادتها إنما هو لمراعاة الاستعمال القصيح في كل وصف أو ما في معناه أدخل فيه حرف لا كما تقدم في قوله تعالى « لا فارض ولا بكر » فإنه لما قيدت صفة ذلول بجملة تسقى الحرث صار تقدير الكلام أنّها بقرة لا تثير الأرض ولا تسقى الحرث فجرت الآية على الاستعمال القصيح من إعادة لا وبذلك لم تكن في هذه الآية حجة للبرد كما يظهر بالتأمل .

واختير الفعل المضارع في تثير وتسقى لأنه الأنسب بذلول إذ الوصف شبيه بالمضارع ولأن المضارع دال على الحال . و«مسلة» أى سليمة من عيوب نوعها فهو اسم مفعول من سلعت المبني للمفعول وكثيراً ما تذكر الصفات التي تعرض في أصل الخلقة بصيغة البناء للمجهول في الفعل والوصف إذ لا يحظر على بال المتكلم تعيين فاعل ذلك ومن هذا معظم الأفعال التي أترم فيها البناء للمجهول .

وقوله « لاشية فيها » صفة أخرى تميز هذه البقرة عن غيرها . والاشية العلامة وهى بزة فملة منى وشى الثوب إذا نسجه أو انا وأصل شية وشية ويقول الرب ثوب موشى وثوب وشى، ويقولون نور موشى الأكلع لأن في أكلع نور الوحش سواد يخاط صفوته فهو نور أشبه ونظائر قولهم فرس أبلق . وكبش أدرع . وتيس أزرق وغراب أبقع . بمعنى مختلط لونين. وقوله « قالوا الآن جئت بالحق » أرادوا بالحق الأمر الثابت الذي لا احتمال فيه كما تقول جاء بالأمر على وجهه، ولم يريدوا من الحق ضد الباطل لأنهم ما كانوا يكذبون نبيهم فإن

قلت لماذا ذكر هنا بلفظ الحق وهلا قيل قالوا الآن جئت بالبيان أو بالثبوت .
 قلت لعل الآية حكمت معنى ما عبر عنه اليهود لموسى بلفظ هو في نيتهم محتمل للوجهين
 فحكي بما يرافده من العريية تنبيها على قلة اهتمامهم بانتقاء الألفاظ الزبينة في مخاطبة أنبيائهم
 وكبرائهم كما كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم راعنا ، فهيننا نحن من أن نقوله بقوله
 تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا » وهم لقلة جدارتهم بفهم الشرائع
 قد توهموا أن في الأمر بدح بقره دون بيان صفاتها تقصيرا كأنهم ظنوا الأمر بالذبح كالأمر
 بالشراء فجعلوا يستوصفونها بجميع الصفات واستكملوا موسى لما بين لهم الصفات التي تختلف
 بها أغراض الناس في الكسب لليقظ ظنا منهم أن في علم النبي بهذه الأغراض الدنيوية كالا
 فيه ، فلذا مدحوه بمد البيان بقولهم الآن جئت بالحق كما يقول الممتحن للتلميذ بعد جمع صور
 السؤال الآن أصبت الجواب ، ولعلمهم كانوا لا يفرقون بين الوصف الطردى وغيره في التشريع .
 فليحذر المسلمون أن يقفوا في فهم الدين على شيء مما وقع فيه أولئك وذموا لأجله .

﴿ فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ ٧١

عطفت الفاء جملة فذبحوها على مقدر معلوم وهو فوجدوها أو فظفروا بها أو نحو ذلك
 وهذا من إيجاز الحذف الاقتصادي ولما ناب المظوف في الموقع عن المظوف عليه صرح أن
 نقول الفاء فيه للنصيحة لأنها وقت موقع جملة مخدوفة فيها فاء للنصيحة ولك أن تقول إن
 فاء النصيحة ما أفصحت عن مقدر مطلقا كما تقدم وقوله « وما كادوا يفعلون » تريض بهم
 بذكر حال من سوء تلقبهم الشريعة تارة بالإهراض والتفريط ، وتارة بكثرة التوقف والإفراط
 وفيه تسليم للمسلمين بأصول التفقه في الشريعة ، والأخذ بالأوصاف المؤثرة في معنى التشريع
 دون الأوصاف الطردية ، ولذلك قال ابن عباس لو ذبحوا آية بقره لأجزأتهم ولكن شددوا
 فشد الله عليهم . وروى ابن مردويه والبراء وابن أبي حاتم بسندهم إلى الحسن البصري عن
 رافع عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لو اعترضوا أدنى بقره فذبحوها
 لسكتهم ولكن شددوا فشد الله عليهم » وفي سنده عبادة بن منصور وهو ضعيف ، وكان
 النبي صلى الله عليه وسلم ينهى أصحابه عن كثرة السؤال وقال « فإنما أهلك الذين من قبلكم
 كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » وبين للذي سألته عن اللقطة ما يفعله في شأنها فقال

السائل: فضالة النعم - قال - « هي لك أو لأخيك أو للذئب، قال السائل فضالة الإبل فنضب رسول الله وقال مالك ولها معها حذاؤها وسقاؤها تشرب الماء وترعى الشجر حتى يأتيها ربها » .

وجملة وما كانوا يفعلون يحتمل الحال والاستئناف والأول أظهر لأنه أشد ربطاً للجملة وذلك أسهل الجمل أى ذبحوها فى حال تقرب من حال من لا يفعل، والمضى أنهم ذبحوها مكرهين أو كالكرهين لما أظهروا من الملاحظة وبذلك يكون وقت الذبح ووقت الانصاف بمقاربة انتفائه وقتاً متحدداً أحاداً هرفياً بحسب المقامات الخطائية للإشارة إلى أن معاطلهم قارنت أول أزمنة الذبح . وعلى الاستئناف يصح اختلاف الزمنين أى ذبحوها عند ذلك أى عند إتمام الصفات وكان شأنهم قبل ذلك شأن من لم يقارب أن يفعل ثم إن « ما كانوا يفعلون » يقتضى بحسب الوضع نفي مدلول كاد فإن مدلولها المقاربة ونفي مقاربة الفعل يقتضى عدم وقوعه بالأولى فيقال أنى يجمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله « ذبحوها » فأما على وجه الاستئناف فيمكن الجواب بأن نفي مقاربة الفعل كان قبل الذبح حين كرروا السؤال وأظهروا المطال ثم وقع الذبح بعد ذلك وقد أوجب بمثل هذا جماعة يمتنون كأن الفعل وقع فجأة بعد أن كانوا بمنزل عنه على أنه مبنى على جمل الواو استثناءً وقد علمت بعده . فالوجه القالع للإشكال هو أن أئمة العربية قد اختلفوا فى مفاد كاد المنفية فى نحو ما كاد يفعل فذهب قوم منهم الزجاجى إلى أن نفيها يدل على نفي مقاربة الفعل وهو دليل على انتفاء وقوع الفعل بالأولى فيكون إثبات كاد نفيًا لوقوع الخبر الذى فى قولك كاد يقوم أى قارب فإنه لا يقال إلا إذا قارب ولم يفعل ونفيها نفيًا للفعل بطريق خفى الخطاب فهو كالمتطوق وأن ما ورد مما يوم خلاف ذلك مؤول بأنه باعتبار وتين فيكون بمنزلة كلامين ومنه قوله تعالى وما كانوا يفعلون فى هذه الآية أى ذبحوها الآن وما كانوا يفعلون قبل ذلك ولعلهم يجمعون الجمع بين خبرين متنافيين فى الصورة قرينة على قصد زمانين وإلى هذا ذهب ابن مالك فى الكافية إذ قال :

وبُتُّوت كَادُ يُنْفَى الْخَبْرُ وَحِينَ يَنْفَى كَادُ ذَاكَ أَجْدَرُ
وغير ذَا على كَلَامَيْنِ يَرِدُ كَوَلَدَتْ هُنْدٌ وَلَمْ تَكُنْ تَلِدُ

وهذا المذهب وقوف مع قياس الوضع . وذهب قوم إلى أن إثبات كاد يستلزم نفي الخبر على الوجه الذي قررناه في تقرير المذهب الأول وأن نفيها يصير إثباتاً على خلاف القياس وقد اشتهر هذا بين أهل الأعراب حتى أنزله أبو العلاء المرى بقوله :

أَنْحَوِيْ هَذَا الْمَصْرَ مَا هِيَ لَفْظَةٌ أَنْتَ فِي لِسَانِيْ جُزْءٌ وَتَمُودُ
إِذَا اسْتَعْمِلْتَ فِي صُورَةِ الْجَجْدِ أُثْبِتَتْ وَإِنْ أُثْبِتَتْ قَامَتْ مَقَامَ جُحُودِ

وقد احتجوا لذلك بقوله تعالى « فذبوها وما كادوا يفعلون » وهذا من غرائب الاستعمال الجاري على خلاف الوضع اللغوي . وقد جرت في هذا نادرة أدبية ذكرها الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز وهي أن عنبسة النسي الشاعر قال : قدم ذو الرمة الكوفة فوقف على ناقته بالكناسة (١) فيشد قصيدته الحائية التي أولها :

أَمْرٌ لَتَنِيْ سَمِيَّ سَلَامٍ عَلَيْكَ عَلَى النَّأْيِ وَالنَّأْيِ يَوَدُّ وَيَنْصَحُ

حتى بلغ قوله فيها :

إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْحُصِينَ لَمْ يَكْدَ رَسِيسُ الْهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةٍ يَبْرَحُ

وكان في الحاضرين ابن شبرمة فناداه ابن شبرمة يا غيلان أراه قد برح قال فشق ناقته وجعل يتأخر بها ويتفكر ثم قال « لم أجد » عوض « لم يكد » قال عنبسة فلما انصرفت حدثت أبي فقال لي أخطأ ابن شبرمة حين أنكر على ذي الرمة ، وأخطأ ذو الرمة حين غير شعره لقول ابن شبرمة إنما هذا كقول الله تعالى « ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده » لم يكد يراها وإنما هو لم يرها ولم يكد .

وذهب قوم منهم أبو الفتح بن جني وعبد القاهر وابن مالك في التسهيل إلى أن أصل كاد أن يكون نفيها لنفي الفعل بالأولى كما قال الجمهور إلا أنها قد يستعمل نفيها للدلالة على وقوع الفعل بمد بطء وجهد وبمد أن كان بعيداً في الظن أن يقع وأشار عبد القاهر إلى أن ذلك استعمال جرى في العرف وهو يريد بذلك أنها مجاز تمثيل بأن تشبه حالة من فعل الأمر بمد عناء بحالة من يمد عن الفعل فاستعمل المركب الدال على حالة التشبه به في حالة التشبه ، ولعلهم يميلون نحو قوله فذبوها قرينة على هذا القصد . قال في التسهيل « وتنفي كاد إعلاماً

(١) الكناسة: بضم الكاف أصله اسم لا يكنس، وسمي بها ساحة بالكوفة مثل الربد بالبصرة

بوقوع الفعل عسيراً أو بدمه وعدم مقاربتة « واعتذر في شرحه للتسهيل عن ذى الرمة في تغييره بيته بأنه غيره لدفع احتمال هذا الاستعمال . وذهب قوم إلى أن كاد إن نعت بصيغة المضارع فهي لنفى المقاربة وإن نعت بصيغة الماضي فهي للإثبات وشبهته أن جاءت كذلك فى الآيتين «لم يكدر إراها - وما كادوا يفعلون» وأن نفى الفعل الماضي لا يستلزم الاستمرار إلى زمن الحال بخلاف نفى المضارع . وزعم بعضهم أن قولهم ما كاد يفعل وهم يريدون أنه كاد ما يفعل إن ذلك من قبيل القلب الشائع . وعندى أن الحق هو المذهب الثانى وهو أن نفيها فى معنى الإثبات وذلك لأنهم لما وجدوها فى حالة الإثبات مفيدة معنى النفى جعلوا نفيها بالمعكس كما فعلوا فى لو ولولا ويشهد لذلك مواضع استعمال نفيها فإنك تجد جميعها بمعنى مقاربة النفى لا نفى المقاربة ولعل ذلك من قبيل القلب المطرد فيكون قولهم ما كاد يفعل ولم يكدر يفعل بمعنى كاد ما يفعل، ولا يبعد أن يكون هذا الاستعمال من بقايا لغة قديمة من العربية تجعل حرف النفى الذى حقه التأخير مقدماً ولعل هذا الذى أشار إليه المرى بقوله « جرت فى لسانى جرم وثمود » ويشهد لكون ذلك هو المراد تغيير ذى أزيمة بيته وهو من أهل اللسان وأصحاب التوق فإنه وإن كان من عصر المولدين إلا أنه لا تتطاعه إلى سكنى باديته كان فى مرتبة شمراء الرب حتى حد فيمن يحتج بشعره وما كان مثله لينير شعره بعد التفكير لو كان لصحته وجه فما اعتذر به عنه ابن مالك فى شرح التسهيل ضعيف . وأما دعوى المجاز فيه فيضعفها إيراد هذا الاستعمال حتى فى آية لم يكدر إراها فإن الواقع فى الظلام إذا سد يده إراها ببناء وقال تأبط شرا « فأبى إلى فهم وما كدت آيها » وقال تعالى « ولا يكاد يبين » .

وإنما قال وما كادوا يفعلون ولم يقل يذبحون كراهية إعادة اللفظ تنقنا فى البيان .

﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنَا أَمْزِرُوهُ بِعَصَاهُ كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾⁷³

تصدیره ياذ على طريقة حكاية ماسبق من تعداد النعم والألطاف ومقابلتهم إياها بالكفران والاستخفاف يومئذ إلى أن هذه قصة غير قصة الذبح ولكنها حدثت عقب الأمر بالذبح

لإظهار شيء من حكمة ذلك الأمر الذي أظهروا استنكاره عند سماعه إذ قالوا ألتخذنا هزواً وفي ذلك إظهار معجزة لموسى . وقد قيل إن ما حكي في هذه الآية هو أول القصة وإن ما تقدم هو آخرها وذكروا للتقديم نكتة تقدم القول في بيانها وتوحيدها .

وليس فيما رأيت من كتب اليهود ما يشير إلى هذه القصة فلملها مما أدمج في قصة البقرة المتقدمة لم تعرض السورة لذكرها لأنها كانت معجزة لموسى عليه السلام ولم تكن تشريفاً بعمده .

وأشار قوله « قتلتم » إلى وقوع قتل فيهم وهي طريقة القرآن في إسناد أفعال البعض إلى الجميع جرياً على طريقة العرب في قولهم قتل بنو فلان فلاناً قال النابغة يذكر بني حن (١) .
وم قتلوا الطائي بالجو عنوة أبا جابر واستنكحوا أم جابر

وذلك أن نارا من اليهود قتلوا ابن عمهم الوحيد ليرثوا عمهم وطرحوه في حلة قوم وجاءوا موسى يطالبون بدم ابن عمهم يهتانا وأنكر التهمون فأمره الله بأن يضرب القتل ببعض تلك البقرة فينطق ويحجر بقاتله، والنفس الواحد من الناس لأنه صاحب نفس أى روح ونفس وهي مأخوذة من التنفس وفي الحديث مامن نفس منقوسة ولإشمارها بمعنى التنفس اختلف في جواز إطلاق النفس على الله وإضافتها إلى الله فقيل يجوز لقوله تعالى حكاية عن كلام موسى « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك » ولقوله في الحديث القديسي « وإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي » وقيل لا يجوز إلا للمشكلة كما في الآية والحديث القديسي والظاهر الجواز ولا عبرة بأصل مأخذ الكلمة من التنفس فالنفس الذات قال تعالى « يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها » . وتطلق النفس على روح الإنسان وإدراكه ومنه قوله تعالى « تعلم ما في نفسي » وقول العرب قلت في نفسي أى في تفكيرى دون قول لفظي، ومنه إطلاق العلماء الكلام النفسى على المانى التى فى عقل التكلم التى يعبر عنها باللفظ . وإدارآتم افتعال ، وإدارآتم أصله تدارآتم تعامل من البدء وهو الدفع لأن كل فريق يدفع الجناية عن نفسه فلما أريد إدغام التاء فى الدال على قاعدة تاء الافتعال مع الدال والدال جلبت همزة الوصل لتيسير التسكين للإدغام .

وقوله « والله أخرج » جملة حالية من ادارآتم أى تدارآتم فى حال أن الله سيخرج ما كتمتموه فاسم الفاعل فيه للمستقبل باعتبار عامله وهو ادارآتم .

والخطاب هنا على نحو الخطاب في الآيات السابقة المبني على تنزيل مخاطبين منزلة أسلافهم لئلا تبغتهم عليهم بناء على ما تقرر من أن خلق السلف يسرى إلى الخلف كما بيناه فيما مضى وسنبينه إن شاء الله تعالى عند قوله « أخطموني أن يؤمنوا لكم » .

وإنما تعلقت إرادة الله تعالى بكشف حال قاتلي هذا القتل مع أن دمه ليس بأول دم طل في الأمم إكراماً لموسى عليه السلام أن يصنع دم في قومه وهو بين أظهرهم ويمرأى منه ومسمع لاسيما وقد قصد القاتلون استغفال موسى ودبروا المكيدة في إظهارهم المطالبة بدمه فلم يظهر الله تعالى هذا الدم في أمة لضف يقينها برسولها ولكان ذلك مما يزيد شكاً في صدقه فينقلبوا كافرين فكان إظهار هذا الدم كرامة لموسى ورحمة بالأمة لثلاث تفضل فلا يشكك عليكم أنه قد ضاع دم في زمن نبينا صلى الله عليه وسلم كما في حديث حويصة وعيصمة الآتي لظهور الفرق بين الحاليين باتقاء تدير المكيدة واتقاء شك الأمة في رسولها وهي خير أمة أخرجت للناس .

وقوله، كذلك يحيي الله الموتى بالإشارة إلى عذوف للإيجاز أى فضر به فحي فأخبر بمن قتله أى كذلك الإحياء يحيي الله الموتى فالتشبيه في التحقق وإن كانت كيفية التشبه أقوى وأعظم لأنها حياة عن عدم بخلاف هاته فالتقص من التشبيه بيان إمكان التشبه كقول النبي : فإن تقى الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم النزال

وقوله، كذلك يحيي الله الموتى، من بقية القول لبني إسرائيل فيتمين أن يقدر وقتلنا لهم كذلك يحيي الله الموتى لأن الإشارة لشيء مشاهد لهم وليس هو اعتراضاً أريد به غاطبة الأمة الإسلامية لأنهم لم يشاهدوا ذلك الإحياء حتى يشبه به إحياء الله الموتى .

وقوله « لعلكم تتقون » رجا لأن يقولوا فلم يبلغ الظن بهم مبلغ القطع مع هذه الدلائل

كلها .

وقد جرت عادة فقهاءنا أن يحتجوا بهذه الآية على مشروعية اعتبار قول المقتول دى عند فلان موجبا للسمامة ويحملون الاحتجاج بها لذلك متفرعا على الاحتجاج بشرع من قبلنا وفي ذلك تنبيه على أن محل الاستدلال بهذه الآية على مشروعية ذلك هو أن إحياء الميت لم يقصد منه إلا سماع قوله فدل على أن قول المقتول كان معتبرا في أمر الدماء . والتوراة قد أجلت أمر الدماء إجمالا شديداً في قصة ذبح البقرة التي قدمناها، نعم إن الآية لا تدل على

وقوع القسامة مع قول المقتول ولكنها تدل على اعتبار قول المقتول سبباً من أسباب النقصان ولما كان الظن بتلك الشريعة أن لا يقتل أحد بمجرد الدعوى من الطعون تمين أن هنالك شيئاً أقوى به الدعوى وهو القسامة وقد أورد على احتجاج المالكية بها أن هذا من خوارق العادات وهي لا تنفد أحكاماً وأجاب ابن العربي بأن الحجة في إحياء الميت فلما حيى صار كلامه كلام سائر الأحياء وهو جواب لطيف لكنه غير قاطع، والخلاف في القضاء بالقسامة إثباتاً ونقياً وفي مقدار القضاء بها مبسوط في كتب الفقه وقد نقصاه القرطبي وليس من أغراض الآية .

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسَوَةً وَإِنَّ مِنْ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَلِيظٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ ٢٤

ثم هنا للترتيب الرتبى الذى تنبأ له ثم إذا عطفت الجمل أى ومع ذلك كله لم تلن قلوبكم ولم تنفكم الآيات فقصت قلوبكم « وكان من البعيد قسوتها . وقوله « من بعد ذلك » زيادة تعجب من طرق المساواة للقلب بعد تكرر جميع الآيات السابقة المشار إلى مجموعها بذلك على حد قول القسطلانى :

أَكْفَرَا بَعْدَ وَرَّ الْمَوْتِ هُنَى وَيَمْدَ عَطَائِكَ الْمَائَةِ الرَّثَاغَا

أى كيف أكفر نعمتك أى لا أكفرها مع إنجائك لى من الموت إلخ . ووجه استعمال بعد في هذا المعنى أنها مجاز فى معنى (مع) لأن شأن السبب أن يتأخر عن السبب ولما لم يكن القصد التنبيه على تأخره للعلم بذلك وأريد التنبيه على أنه معه إثباتاً أو نقياً غير بعيد عن معنى (مع) مع الإشارة إلى التأخر الرتبى .

والقسوة والقساوة توصف بها الأجسام وتوصف بها النفوس المبر عنها بالقلوب فاللعنى الجامع للوصفين . هو عدم قبول التحول عن الحالة الموجودة إلى حالة تخالفها . وسواء كانت المساواة موضوعاً للقدر المشترك بين هذين المعنيين الحسى والتقلي وهو احتمال ضعيف ، أم كانت موضوعاً للأجسام حقيقة واستعملت فى القلوب مجازاً وهو الصحيح ، فقد شاع هذا

المجاز حتى ساوى الحقيقة وصار غير محتاج إلى القرينة فأل اللفظ إلى الدلالة على القدر المشترك بالاستعمال لا بأصل الوضع وقد دل على ذلك العطف في قوله « أو أشد قسوة » كما سيأتى .

وقوله « فهى كالججارة » تشبيه فرع بالقاء لإرادة ظهور التشبيه بمدح حكاية الحالة المعبر عنها بقست لأن القسوة هى وجه الشبه ولأن أشهر الأشياء فى هذا الوصف هو الحجر فإذا ذكرت القسوة فقد تهيأ التشبيه بالحجر ولذا عطف بالقاء أى إذا علت أنها قاسية فتشبهها بالججارة كقول النابتة يصف الحجيج :

عليهن شمتٌ هامدون لربهم فهن كطراف الحنين خواشع

وقد كانت صلابة الحجر أعرف للناس وأشهر لأنها محسوسة فلذلك شبه بها . وهذا الأسلوب يسمى عندى تهيئة التشبيه وهو من محاسنه، وإذا تنبت أساليب التشبيه فى كلامهم تجدها على ضربين ضرب لا يهيأ فيه التشبيه وهو النال وضرب يهيأ فيه كما هنا والعطف بالقاء فى مثله حسن جدا وأما أن يأتى المتكلم بما لا يناسب التشبيه فذلك عندى بمدح منموما وقد رأيت يتأخر جمع تهيئة التشبيه والبعد عنه وهو قول ابن نباتة :

فى الرقيق سُكْر وفى الأصداغ تجميد هذا المدام وهاتيك المناقيد

فإنه لما ذكر السكر تهيأ التشبيه بالسكر ولكن قوله تجميد لا يناسب المناقيد

فإن قلت لم تعددته منموما وما هو إلا كتجريد الاستمارة .

قلت لا لأن التجريد يحى بمد تكرار الاستمارة وعلم بها فيكون تفننا لطيفا بخلاف ما يحى قبل العلم بالتشبيه .

وقوله « أو أشد قسوة » مرفوع على أنه خبر مبتدأ دل عليه قوله « فهى كالججارة » وأو بمعنى بل الاتقالية لتوفر شرطها وهو كون معطوفها جملة .

وهذا المعنى متولد من معنى التخخير الموضوعة له أو لأن الانتقال ينشأ عن التخخير فإن القلوب بمد أن شبهت بالججارة وكان الشأن أن يكون المشبه أضعف فى الوصف من المشبه به يُبنى على ذلك إبداء التشبيه بما هو أشهر ثم عقب التشبيه بالترقى إلى التفضيل فى وجه الشبه على حد قول ذى الرمة ^(١) :

(١) نسب إليه ابن جني وقال البغدادي لم أجده فى ديوان ذى الرمة .

بَدَتْ مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها أوانت في العين أُمْلَحَ
 فليست أو للتخيير في التشبيه أى ليست طائفة على قوله الحجارة المحرورة بالكاف لأن
 تلك لها موقع ما إذا كرّر الشبه به كما قدمناه عند قوله تعالى «أو كصيب من السماء» .
 ويجوز أن تكون للتخيير في الأخبار عطفا على الخبر الذى هو كالحجارة أى فهى مثل
 الحجارة أو هى أقوى من الحجارة والمقصود من التخيير أن التكلم يشير إلى أنه لا يرى
 بكلامه جزافا ولا يذمهم تحاملا بل هو مثبت متحر في شأنهم فلا يُثَبِّت لهم إلا ما تبين له
 بالاستقراء والتقصي فإنه ساوأم بالحجارة في وصف ثم تَقَصَّى فرأى أنهم فيه أقوى فكأنه
 يقول للمخاطب إن شئت فسوّهم بالحجارة في القسوة ولك أن تقول هم أشد منها وذلك يفيد
 مفاد الانتقال الذى تدل عليه بل وهو إما يحسن في مقام التمثيل لأن فيه تلطفاً وأما في مقام
 المدح فالأحسن هو التمييز ببل كقول الفرزدق :

فأنت لنا أهلا وسهلا وزوّدت جنى النحل بل مازّدت منه أطيب

ووجه تفضيل تلك القلوب على الحجارة في القساوة أن القساوة التى اتصفت بها القلوب
 مع كونها نوعا مغايراً لنوع قساوة الحجارة قد اشتركا في جنس القساوة الراجعة إلى معنى
 عدم قبول التحول كما تقدم فهذه القلوب قساوتها عند التمييز أشد من قساوة الحجارة لأن
 الحجارة قد يمتريها التحول عن صلابتها وشدتها بالتفرق والتشقق وهذه القلوب لم تُجَدِّ فيها
 محاولة .

وقوله « وإن من الحجارة لما يتفجر » إلخ تعليل لوجه التفضيل إذ من شأنه أن
 يُستغرب، وموقع هذه الواو الأولى في قوله « وإن من الحجارة » عسير قليل هى للحال من
 الحجارة للقدرة بمد أشد أى أشد من الحجارة قسوة ، أى تفضيل القلوب على الحجارة في
 القسوة يظهر في هذه الأحوال التى وُصِفَتْ بها الحجارة ومعنى التقييد أن التفضيل أظهر في
 هذه الأحوال ، وقيل هى الواو للمطف على قوله رفيع كالحجارة أو أشد قسوة، قاله
 التترائى ، وكأنه يجعل مضمون هذه المطفوفات غير راجع إلى معنى تشبيه القلوب بالحجارة
 في القساوة بل يجعلها إخبارا عن مزايا فضلت بها الحجارة على قلوب هؤلاء بما يحصل من
 هذه الحجارة من منافع في حين تُمَطَّلُ قلوب هؤلاء من صدور النفع بها ، وقيل الواو
 استثنائية وهو تذييل للجملة السابقة وفيه بمد كما صرح به ابن عرفة ، والظاهر أنها الواو

الاعتراضية وأن جملة وإن من الحجارة وما عطف عليها معترضة بين قوله ثم قست قلوبكم وبين جملة الحال منها وهي قوله « وما الله بناقل عما تعملون » .

والتوكيد بأن للاهتمام بالنجر وهذا الاهتمام يؤذن بالتأمل ووجود حرف العطف قبلها لا ينافي كذا ذلك كما تقدم عند قوله تعالى « فإن لكم ما سألتم » .

ومن يدعي التخلص تأخر قوله تعالى وإن منها لما يهبط من خشية الله والتعبير عن التسخر لأمر التكوين بالخشية ليم ظهور تفضيل الحجارة على قلوبهم في أحوالها التي نهايتها الامتثال للأمر التكويني مع تعاضى قلوبهم عن الامتثال للأمر التكليفي ليتأتى الانتقال إلى قوله « وما الله بناقل عما تعملون » وقوله « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » .

وقد أشارت الآية إلى أن اقتجار الماء من الأرض من الصخور منحصر في هذين الحالين وذلك هو ما تقرر في علم الجغرافيا الطبيعية أن الماء النازل على الأرض ينحرق الأرض بالتدرج لأن طبع الماء النزول إلى الأسفل جريا على قاعدة الجاذبية فإذا اضبط عليه بشقل نفسه من تكاثره أو بضاعط آخر من أقوية الأرض تطلب الخروج حتى إذا بلغ طبقة صخرية أو صلصالية طفا هناك فالجبر الرمي يشرب الماء والصخور والصلصال لا ينحرقها الماء إلا إذا كانت الصخور مركبة من مواد كلسية وكان الماء قد حل في جريته أجزاء من معدن الحامض الفصحي فإن له قوة على تحليل الكلس فيحدث ثوبا في الصخور الكلسية حتى ينحرقها فيخرج منها نايما كالسيوم . وإذا اجتمعت البيون في موضع نشأت منها الأنهار كالنيل التابع من جبال القمر ، وأما الصخور غير الكلسية فلا يفتتها الماء ولكن قد تعرض لها انشقاق بالزلازل أو بفلق الآلات فيخرج منها الماء إما إلى ظاهر الأرض كما ترى في الآبار وقد يخرج منها الماء إلى طبقة تحتها فيختزن تحتها حتى يخرج بحالة من الأحوال السابقة . وقد يجد الماء في سيره قبل الدخول تحت الصخر أو بعده متفقا إلى أرض ترابية فيخرج طافيا من سطح الصخور التي جرى فوقها . وقد يجد الماء في سيره منخفضات في داخل الأرض فيستقر فيها ثم إذا انضمت إليه كميات أخرى تطلب الخروج بطريق من الطرق المتقدمة ولذلك يكثر أن تنفجر الأنهار عقب الزلازل .

والخشية في الحقيقة الخوف الباعث على تقوى الخائف غيره . وهي حقيقة شرعية في امتثال الأمر التكليفي لأنها الباعث على الامتثال . وجعلت هنا مجازا من قبول الأمر التكويني

إما مرسلًا بالإطلاق والتقييد ، وإما تمثيلاً للهيئة عند التكوين بهيئة الكلف إذ ليست للحجارة خشية إذ لا عقل لها . وقد قيل إن إسناد مهبط للحجر مجاز عقل والمراد هبوط القلوب أى قلوب الناظرين إلى الصخور والجبال أى خضوعها فأسند المهبوط إليها لأنها سببه كما قالوا نافذة تاجرة أى تبث من يراها على المساومة فيها^(١) .

وقوله « وما الله بفاخل عما تعملون » تذييل في محل الحال أى فعلتم ما فعلتم وما الله بفاخل عن كل صنمكم وقد قرأه الجمهور بإثاء الفوقية تكملة خطاب بنى إسرائيل ، وقرأ ابن كثير ويعقوب وخلف يعملون بالياء التحتية وهو انتقال من خطابهم إلى خطاب المسلمين فلذلك غُيِّرَ أسلوبه إلى النبية وليس ذلك من الالتفات لاختلاف مرجع الضميرين لأن تفريع قوله « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » عليه دل على أن الكلام نقل من خطاب بنى إسرائيل إلى خطاب المسلمين . وهو خبر مراد به التهديد والوعيد لهم مباشرة أو تعريضاً .

﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهَا مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ ٧٥

هذا اعتراض استطرادى بين القصة الماضية والقصة التى أولها « وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل لا تعبدون » لجميع الجمل من قوله تعالى « أفتطمعون - إلى قوله - وإذ أخذنا » داخلة في هذا الاستطراد . والفاء لتفريع الاستفهام الإنكارى أو التمجيبى على جملة « ثم قست » أو على مجموع الجمل السابقة لأن جميعها مما يقتضى اليأس من إيمانهم بما جاء به النبىء صلى الله عليه وسلم فكانت قيل فلا تطمعوا أن يؤمنوا لكم أو فاعجبوا من طمعكم وسيأتى تحقيق موقع الاستفهام مع حرف العطف في مثله عند قوله تعالى « أفكلاً جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم » . والطمع ترفف حصول شئ محبوب وهو يرادف الرجاء وهو ضد اليأس ، والطمع يمتدى بنى حذف هنا قبل (أن) .

(١) قال النابغة يصف نقلاً :

بزاخية ألوت بليف كانه مفاء قلاص طار عنها تواجر

فإن قلت كيف يُنمى عن الطمع في إيمانهم أو يُتَجَبَّ به والنبيء والصلحون وأمورون بدعوة أولئك إلى الإيمان دائماً وهل لمنى هذه الآية ارتباط بمسألة التكليف بالحال الذى استحالت له لتعلق علم الله بدم وقوعه .

قلت : إنما نُهَيَّنَا عن الطمع في إيمانهم لا عن دعائهم للإيمان لأننا ندعوم للإيمان وإن كنا آيسين منه لإقامة الحجة عليهم في الدنيا عند إجراء أحكام الكفر عليهم وفي الآخرة أيضاً ولأن الدعوة إلى الحق قد تصادف نفساً نيرة فتفتقها فإن استبعاد إيمانهم حُكِمَ على غالبهم وبُجِّهَتْهم أما الدعوة فإنها تقع على كل فرد منهم والمسألة أخص من تلك المسألة لأن مسألة التكليف بالحال تلتصق العلم بدم وقوعه مفروضة فيما عِلِمَ الله عدم وقوعه وتلك قد كنا أجبناً لكم فيها جواباً واضحاً وهو أن الله تعالى وإن عِلِمَ عدم إيمان مثل أبى جهل إلا أنه لم يطلعنا على ما عِلِمَ فيه والأوامر الشرعية لم تجب بتخصيص أحد بدعوة حتى يقال كيف أمر مع علم الله بأنه لا يؤمن، وأما هذه الآية فقد أظهرت نى الطاعية في إيمان من كان دأبهم هذه الأحوال فالجواب عنها يرجع إلى الجواب الأعم وهو أن الدعاء لأجل إقامة الحجة وهو الجواب الأعم لأصحابنا في مسألة التكليف بما علم الله عدم وقوعه على أن بعض أحوالهم قد تنير فيكون للطاعية بمد ذلك حظ .

واللام في قوله « لكم » لتضمنين يؤمنوا معنى يُقِرُّوا وكان فيه تلميحاً إلى أن إيمانهم بصدق الرسول حاصل ولكنهم يكابرون ويمجدون على نحو قوله تعالى « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » الآية فإبداع نسج القرآن . ويجوز حمل اللام على التعليل وجعل يؤمنوا منزلاً منزلة اللازم تعريضاً بهم بأنهم لم يؤمنوا بالحق الذى جاءهم على السنة أنبيائهم وهم أخص الناس بهم أفتطمعون أن يمتروا به لأجلكم .

وقوله « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله » حجة حالية هي قيد إنكار الطمع في إيمانهم فيكون قد عُُلِّلَ هذا الإنكار ببلتين إحداهما بالتصريح على ما عِلِمْنَاه ، والثانية بالتقييد بما عِلِمْنَاه .

وقوله « فريق منهم » يحتمل أن يريد من قومهم الأقدمين أو من المعاصرين في زمن

نزول الآية . وسماهم كلام الله على التقديرين هو سماع الوحي بواسطة الرسول إن كان الفريق من الذين كانوا زمن موسى أو بواسطة النقل إن كان من الذين جاءوا من بعده . أما سماع كلام الله مباشرة فلم يقع إلا لموسى عليه السلام وأياً ما كان فالقصود بهذا الفريق جمع من علمائهم دون عامتهم . والتحريف أصله مصدر حَرَفَ الشيء إذا مال به إلى الحرف وهو يقتضى الخروج عن جادة الطريق . ولما شاع تشبيه الحق والصواب والرشد والسكرام بالجادة وبالمراط المستقيم شاع في عكسه تشبيه ما خالف ذلك بالانحراف وبنيت الطريق . قال الأشر :

بَيَّنْتُ وَفَرَى وَانْحَرَفْتُ عَنِ الثَّلَا وَكَلِمَتُ أَضْيَافِي بَوَاحِي عَبُوسِ

ومن فروع هذا التشبيه قولهم : زَاغَ ، وَحَادَ ، وَمَرَقَ ، وَأَنَحَدَ . وقوله تعالى « ومن الناس من يبدل الله على حرف » . فالراد بالتحريف لإخراج الوحي والشرعية عما جاءت به إما بتبديل وهو قليل وإما بكتان بعض وتناسيه وإما بالتأويل البعيد وهو أكثر أنواع التحريف .

وقوله « وهم يطمعون » حال من فريق وهو قيد في القيد يعنى يسمونه ثم يقلونه ثم يحرفونه وهم يطمعون أنهم يحرفون ، وأن قوما توارثوا هذه الصفة لا يطمعون في إيمانهم لأن الذين فعلوا هذا إما أن يكونوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو بنى معهم فالطالب أن يكون خلقهم واحداً وطبائعهم متقاربة كما قال نوح عليه السلام « ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا » وللعرب والحكماء في هذا المعنى أقوال كثيرة مرجعها إلى أن الطباع تورث ، ولذلك كانوا يصفون القبيلة بصفات جمهورها أو أراد بالفريق علماءهم وأخبارهم ، فالراد لا طمع لكم في إيمان قوم هذه صفات خستهم وعلمائهم فكيف ظنكم بصفات دعاتهم لأن الخاصة في كل أمة هم عظمى محاضدها وكالاتها فإذا بلغت الخاصة في الاضططاط مبلغاً شديداً فاعلم أن العامة أفضح وأشنع وأراد بالعامة الموجودين منهم زمن القرآن لأنهم وإن كان فيهم علماء إلا أنهم كالعامة في سوء النظر ووهن الوازع .

﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ كَفَرُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضُفٍ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا
أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ^{٦٦}
أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ ٦٦

الأظهر أن الضمير في لقوا عائد على بنى إسرائيل على نسق الضائر السابقة في قوله
«أفتطمعون أن يؤمنوا» وما بعده، وأن الضمير المرفوع بقالوا عائد عليهم باعتبار فريق منهم
وهم الذين أظهروا الإيمان عفاً أو تقادياً من مر القارعة والحاجة بقرينة قوله «آمنّا» وذلك
كثير في ضائر الأمم والتبائل ونحوها نحو قوله تعالى «وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا
تعضلوهن» لأن ضمير طلقتم للمطلقين وضمير تعضلوا للأولياء لأن الجميع راجع إلى جهة
واحدة وهي جهة المخاطبين من المسلمين لاشتغالهم على الصنفين، ومنه أن تقول لئن زلت بيني
فلان ليكرمنك وإنما يكرمنك سادتهم وكرماؤهم ويكون الضمير في قوله «بعضهم» عائد
إلى الجميع أى بعض الجميع إلى بعض آخر ومعلوم أن القائل من لم ينافق لمن نافق، ثم تلتزم
الضائر بمد ذلك في يعلمون ويسرون ويعلمون بلا كلفة وإلى هذه الطريقة ذهب صاحب الكشاف
وبرجحها عندي أن فيها الاختصار على تأويل ما به الحاجة والتأويل عند وجود دليله بجنبه وهو
آمنّا.

وجملة إذا لقوا معطوفة على جملة «وقد كان فريق منهم» على أنها حال مثلها من أحوال
اليهود وقد قصد منها تقييد النهي أو التحجيب من الطمع في إيمانهم فهو معطوف على الحال
بتأويل وقد كان فريق منهم آخر إذا لقوا. وقوله «وإذا خلا بعضهم» معطوف على إذا
لقوا وهو المقصود من الحالية أى والحال أنهم يحصل منهم مجموع هذا لأن مجرد قولهم آمنّا
لا يكون سبباً للتعجب من الطمع في إيمانهم فضمير بعضهم راجع إلى ما رجع إليه لقوا وهم
عوم اليهود. ونكتة التمييز بقالوا آمنّا مثلها في نظيره السابق في أوائل السورة.

وقوله «أتحدثونهم» استفهام للإنكار أو التقرير أو التوبيخ بقرينة أن المقام دل على أنهم
جرى بينهم حديث في ما ينزل من القرآن فاضحاً لأحوال أسلافهم ومثالب سيرتهم مع أنبيائهم
وشريرتهم، والظاهر عندي أن معناه أنهم لما سمعوا من القرآن ما فيه فضيحة أحوالهم وذكر

ما لا يعلمه إلا خاصتهم ظنوا أن ذلك خلص للنبيء من بعض الذين أظهروا الإيمان من أتباعهم وأن ثقاتهم كان قد بلغ بهم إلى أن أخبروا المسلمين ببعض قصص قومهم سترأ لكفرهم الباطن فوجئهم على ذلك توبيخ إنكار أى كيف يبلغ بكم النفاق إلى هذا وأن فى بعض إظهار المودة للمسلمين كناية على حد قول المثل الذى حكاه بشار بقوله :

واسعد بما قال في الحلم ابنُ ذي يزنَ يلهو الكرام ولا ينسون أحسابا

فحكى الله ذلك عنهم حكاية لخيرتهم واضطراب أمرهم لأنهم كانوا يرسلون نقرأ من قومهم جواسيس على النبيء والمسلمين يظهرن الإسلام ويطنون اليهودية ثم اتهموهم بخرق الرأى وسوء التدبير وأنهم ذهبوا يتجسسون فكشفوا أحوال قومهم وبدل لهذا عندى قوله تعالى بعد «أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون» وأخبار مروية عن بعض التابعين بأسانيد لبيان المتحدث به، فمن السدى كان بعض اليهود يحدث المسلمين بما عذب به أسلافهم وعن أبى المالية قال بعض المنافقين إن النبيء مذكور فى التوراة وعن ابن زيد كانوا يخبرون عن بعض قصص التوراة .

والمراد «بما فتح الله» إما ما قضى الله به من الأحوال والمصائب فإن الفتح بمعنى القضاء وعليه قوله تعالى «ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق» والفتح القاضى بفتح الجيم، وإما بمعنى البيان والتعليم، ومنه الفتح على الإمام فى الصلاة بإظهار الآية له وهو كناية مشهورة لأن القضاء يستلزم بيان الحق، ومنه قوله تعالى «وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا» أى يسألونهم العلم بالأمور التشريعية على أحد وجهين فالعلمى بما علمكم الله من الدين .

وقوله «ليحاجوكم به عند ربكم» صيغة المفاعلة غير مقصود بها حصول الفعل من جانبيين بل هى لتأكيد الاحتجاج أى ليحتجوا عليكم به أى بما فتح الله عليكم . واللام فى قوله تعالى «ليحاجوكم» لام التعليل لكنها مستعملة فى التمتعيب مجازاً أو ترشيعاً لاستعمال الاستفهام فى الإنكار أو التقرير مجازاً . فإنه لما كان الاستفهام الموضوع لطلب العلم استعمل هنا فى الإنكار أو التقرير مجازاً لأن طلب العلم يستلزم الإقرار والقرار عليه يقتضى الإنكار لأن المتر بـ ما ينكر بداهة وكانت الحاجة به عند الله فرعاً عن التحديث بما فتح الله عليهم جعل فرع وقوع التحديث المنكر كأنه علة مسؤول عنها أى لكان فمكم هذا مملاً بأن يحاجوكم وهو غاية فى الإنكار إذ كيف يسمى أحد فى إيجاد شيء تقوم به عليه الحجة فالقرينة هى

كون المعلم للإنكار لا للاستفهام ولذلك كانت اللام ترشيحاً متميزاً به أيضاً . والأظهر أن قوله عند ربكم ظرف على بابه مراد منه عندية اتصاكم المناسب لقوله يحاجوكم وذلك يوم القيامة لا عمالة أى يعملون ذلك حجة عليكم أمام الله على صدق رسولهم وعلى تبتكهم في عدم الإيمان به وذلك جار على حكاية حال عقيدة اليهود من تشبيههم الرب سبحانه وتعالى بحكام البشر في تمتنى الحيل عليه وفي أنه إنما يأخذ المسبيات من أسبابها الظاهرية فلذلك كانوا يرتكبون التحيل في شرعهم وتجد كتبهم ملاءى بما يدل على أن الله ظهر له كذا وعلم إن الأمر الثلاثى كان على خلاف الظنون وكقولهم في سفر التكوين « وقال الرب هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا يعرف الخير والشر » وقال فيه « ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر فخرن الرب انه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه فقال أحو من وجه الأرض الإنسان الذى خلقته » وجاء في التكوين أيضاً « لما شاخ إسحاق وكنت عتياً من النظر دعا ابنه الأكبر عيسو وقال له إني شخت ولست أعرف يوم وفاتي فآلآن خذ هدتك واخرج إلى البرية فتصيد لي صيداً واصنع لي أطعمة حتى أباركك قبل أن أموت فسمعت (رفقة) أمهما^(١) ذلك فكلمت ابناً يعقوب وقالت أذهب إلى التم وخذ جديدين جيدين من المعزى فاصنعهما أطعمة لأبيك حتى يباركك قبل وفاته فقال يعقوب لأمه إن عيسو أخى رجل أشمر وأنا رجل أملكس ربما يجسئ أبى فأكون في عينيه كتمهون واجلب على نفسي لمة فقالت اسمع لقولى فذهب وصنعت له أمه الطعام وأخذت ثياب ابناً الأكبر عيسو وألبستها يعقوب وألبست يديه وملامة عنقه جلود الجديدين فدخل يعقوب إلى أبيه وقال يا أبى أنا ابنك الأكبر قد فعلت كما كلمتني فحسه إسحاق وقال الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين يدا عيسو فباركه (أي جعله نبياً) وجاء عيسو وكلم أباه وعلم الحيلة ثم قال لأبيه باركني أنا فقال قد جاء أخوك بكرة وأخذ بركتك إلخ » فساظنك بقوم هذه مبالغ عقائدهم أن لا يقولوا لا نعلمهم ثلاثاً يحاجوكم عند الله يوم القيامة وبهذا يندفع استبعاد البيضاوى وغيره أن يكون المراد بمند ربكم يوم القيامة بأن إخفاء الحقائق يوم القيامة لا يفيد من يحاوله حتى سلخوا في تأويل معنى قوله عند ربكم مسالك في غاية التكلف قياساً منهم لحال اليهود على حال عقائد

(١) رفقة هى أم عيسو ويعقوب ولكنها تمل إلى يعقوب لأن عيسو كان قد تزوج امرأتين من

بنى حيث فكانت رفقة ساخطة على عيسو .

الإسلام ففسروا (عند) بمعنى الكتاب أو على حذف مضاف أو حذف موصول ثم سلك متعقوبهم في إعرابه غاية الإغراب .

وقوله « أفلا تعقلون » من بقية مقولهم لقومهم ولا يصح جملة خطابا من الله للمسلمين تذيلا لقوله « أقتطمعون أن يؤمنوا لكم » لأن المسلمين وفيهم الرسول صلى الله عليه وسلم ليسوا جديرين بمثل هذا التوبيخ وحسبهم ما تضمنته الاستفهام من الاستغراب أو النهي . فإن قلت لم لم يذكر في الآية جواب الخطابين بالثبوت من أن يكونوا حدثوا المؤمنين بما فتح الله عليهم كما ذكر في قوله المتقدم « وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون » ؟ قلت ليس القرآن يصدد حكاية مجادلهم وأحوالهم فإنها أقل من ذلك وإنما يحكي منها ما فيه شناعة حالهم وسوء سلوكهم ودوام إصرارهم وانحطاط أخلاقهم فتبريهم مما نسب إليه كبرائهم من التهمة معلوم ، للقطع بأنهم لم يحدثوا المسلمين بشيء ولا دل عليه قوله الآتي « أو لا يعلمون أن الله يعلم الخ » . وأما ما في الآية المتقدمة من تنصلهم بقولهم إنا معكم فلا ن فيه التسجيل عليهم في قولهم فيه . إنما نحن مستهزئون

وقوله « أو لا يعلمون » الآية ، الاستفهام فيه على غير حقيقته فهو إما مجاز في التقرير أي ليسوا يعلمون ذلك والمراد التقرير بلازمه وهو أنه إن كان الله يعلمه فقد علمه رسوله وهذا لزوم عرف ادعائي في المقام الخطابي أو مجاز في التوبيخ والمعنى هو هو . أو مجاز في التحضيض أي هل كان وجود أسرار دينهم في القرآن موجبا لهم أن الله يعلم ما يسرون والمراد لازم ذلك أي يعلمون أنه منزل عن الله أي هلاك ذلك دليلا على صدق الرسول عوض عن أن يكون موجبا لتهمة قومهم الذين تحققوا صدقهم في اليهودية وهذا الوجه هو الظاهر لي ويرجحه التبرير يعللون بالمضارع دون علوا . وموقع الاستفهام مع حرف العطف في قوله « أفلا تعقلون » ، وقوله « أو لا يعلمون » سيأتي الكلام على نظائره وخلاف علماء العربية فيه عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم » .

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَتْلُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾⁷⁸

مطوف على قوله وقد كان فريق منهم يسمون عطف الحال على الحال ومنهم خبر مقدم وتقديمه للتشويق إلى السند إليه كما تقدم في قوله تعالى «ومن الناس من يقول» والمعنى كيف تطعمون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم عفرين وفريق جملة وإذا اتقى إيمان أهل العلم منهم الظنون بهم تطلب الحق المنجى والاعتداء إلى التفرقة بينه وبين الباطل فشكلوا يحرفون الدين ويكافرون فيما يسمعون من معجزة القرآن في الإخبار عن أسرار دينهم فكيف تطعمون أيضا في إيمان الفريق الأميين الذين هم أبعد عن معرفة الحق وألمى عن طلبه وأضل في التفرقة بين الحق والباطل وأجدر بالاعتداء بأثمتهم وعلماهم فالفريق الأول هم الماضون . وعلى هذا فجملة ومنهم أميون مطوفة على جملة وقد كان فريق منهم الخ باعتبار كونها مادا لها من جهة ما تضمنته من كونها حالة فريق منهم وهذه حالة فريق آخر . وأما قوله «وإذا لقوا» وقوله «وإذا خلا» فذلك مطوفات على جملة «وقد كان فريق» عطف الحال على الحال أيضا لكن باعتبار ما تضمنته الجملة الأولى من قوله «يسمعون» الذى هو حال من أحوال اليهود وبهذا لا يجرى في جملة «ومنهم أميون» التخيير المبني على الخلاف في عطف الأشياء المتعددة بعضها على بعض هل يحمل الأخير مطوقاً على ما قبله من المطوفات أو مطوقاً على الممول الأول لأن ذلك إذا كان مرجع المطف جهة واحدة وهنا قد اختلفت الجهة .

والأمر من لا يعرف القراءة والكتابة والأظهر أنه منسوب إلى الأمة بمعنى عامة الناس فهو يرادف العامى ، وقيل منسوب إلى الأم وهى الوالدة أى أنه بقى على الحالة التى كان عليها مدة حضانه أمه إياه فلم يكتسب علما جديدا ولا يكر عليه أنه لو كان كذلك لكان الوجه في النسب أن يقولوا أنهى بناء على أن النسب يرد الكلمات إلى أصولها وقد قالوا في جمع الأم أمهات فردوا الفرد إلى أصله فدلوا على أن أصل أم أمية لأن الأسماء إذا قلت من حالة الاشتقاق إلى جملها أعلاما قد يقع فيها تمييز لأسلمها . وقد اشتهر اليهود عند العرب بوصف أهل الكتاب فلذلك قيل هنا «ومنهم أميون» أى ليس جميعهم أهل كتاب . ولم تكن الأمية في العرب وصف ذم لكنها عند اليهود وصف ذم كما أشار إليه قوله تعالى «ذلك بأنهم

قالوا ليس علينا في الأميين سبيل » وقال ابن مسعود للنبي صلى الله عليه وسلم « أشهد أنك رسول الأميين » وذلك لما تقتضيه الأمية من قلة المعرفة ومن أجل ذلك كانت الأمية معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم حيث كل من أحم الناس مع كونه نشأ أمياً قبل النبوة وقد قال أبو الوليد الباجي : إن الله علم نبيه القراءة والكتابة بعد تحقق معجزة الأمية بأن يطلعه على ما يعرف به ذلك عند الحاجة استناداً لحديث البخاري في صلح الحديبية وأيده جماعة من العلماء في هذا وأنكر عليه أكثرهم مما هو مبسوط في ترجمته من كتاب المدارك لمياض وما أراد إلا إظهار رأيه .

والكتاب إما بمعنى التوراة اسم للسكرتوب وإما مصدر كتب أى لا يعلمون الكتابة ويمده قوله بـ « إلا أماني » فملى الوجه الأول يكون قوله « لا يعلمون الكتاب » أثراً من آثار الأمية أى لا يعلمون التوراة إلا علما مختلطاً حاصل ما يسمونه ولا يتقنونه ، وعلى الوجه الثانى تكون الجملة وصفاً كاشفاً لمعى الأميين كقول أوس بن حجر :

الألمى الذى يظن بك الظن ن كأن قد رأى وقد سمما

والأمانى بالتشديد جمع أمنيّة على وزن أقاميل وقد جاء بالتخفيف فهو جمع على وزن أقامل عند الأخفش كما جمع مفتاح على مفاتيح ومفاتيح ، والأمنية كَأَمْنِيَّة وَأَصْحِيَّة أَفْئُولَةٌ كالأنجوبة والأضحوة والأكنوبة والأصلوة ، والأمانى كالأعاجيب والأصاحيك والأكاذيب والأغاليط ، مشتقة من مَنَى كرمى بمعنى قَدَر الأمر ولذلك قيل مَنَى بمعنى تكلف تقدير حصول شيء متعذر أو متمسر ، ومنه أى جملة ما نيا أى مقدراً كناية عن الوعد الكاذب لأنه ينقل الوعود من تقدير حصول الشيء اليوم إلى تقدير حصوله غداً ، وهكذا كما قال كعب بن زهير :

فلا يَمرُّ نَكَمٌ ما مَنَّت وما وعدت إن الأمانى والأحلامَ تضليل

ولأن الكاذب ما كذب إلا لأنه يتمنى أن يكون ما في نفس الأمر موافقاً لغيره فمن أجل ذلك حدث العلاقة بين الكذب والتمنى فاستعملت الأمية في الأكاذوبة ، فالأمانى هى التقادير النفسية أى الاعتقادات التى يحسبها صاحبها حقاً وليست بحق أو هى الفعال التى يحسبها العامة من الدين وليست منه بل يفسون الدين ويحفظونها ، وهذا دأب الأمم الضالة عن شرعها أن تعتقد ما لها من الموائد والرسوم والمواسم شرعاً ، أو هى التقادير التى

وضعها الأحبار موضع الوحى الإلهى إما زيادة عليه حتى أنستهم الأصل وإما تضييلا وهذا أظهر الوجوه ، وقيل الأمانى هنا الأكاذيب أى ما وضعه لهم الذين حرفوا الدين ، وقد قيل الأمانى القراءة أى لا يملون الكتاب إلا كلمات يحفظونها ويدرسونها لا يفقهون منها معنى كما هو عادة الأمم الضالة إذ تقتصر من الكتب على السرد دون فهم وأنشدوا على ذلك قول حسان فى رثاء عثمان رضى الله عنه .

تَمَتَّى كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلِهِ وَآخِرَهُ لَأَقَى حَمَامَ التَّقَادِيرِ

أى قرأ القرآن فى أول الليل الذى قُتِلَ فى آخره ، وعندى أن الأمانى هنا التمنيات وذلك نهاية فى وصفهم بالجهل المركب أى هم يزعمون أنهم يملون الكتاب وهم أميون لا يملونه ولكنهم يدعون ذلك لأنهم تمنوا أن يكونوا علماء فلما لم ينالوا العلم ادعوه باطلا فإن غير العالم إذا اتهم بميسم العلماء دل ذلك على أنه يمتنى لو كان عالما ، وكيفما كان المراد فلا استثناء منقطع لأن واحدا من هاته المانى ليس من علم الكتاب .

﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِمَّا قِيلَ فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ 79

الفاء للترتيب والتسبب فيكون ما بعدها مرتباً على ما قبلها والظاهر أن ما بعدها مرتب على قوله « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يملون » الدال على وقوع تحريف منهم عن عمد فترتب عليه الإخبار باستحقاقهم سوء الحالة . أو رتب عليه إنشاء استغفاح جلمه ، وأعيد فى خلال ذلك ما أجمل فى الكلام المعطوف عليه إعادة تفصيل .

ومعنى « يكتبون الكتاب بأيديهم » أنهم يكتبون شيئاً لم يأتهم من رسلهم بل يضمنونه ويتشكرونها كما دل عليه قوله ثم يقولون هذا من عند الله للشرع بأن ذلك قولهم بأفواههم ليس مطابقاً لما فى نفس الأمر .

وتم للترتيب الربنى لأن هذا القول أدخل فى استحقاقهم الويل من كتابة الكتاب

بأيديهم إذ هو المقصود . وليس هذا القول متراجها عن كتابتهم ما كتبوه في الزمان بل هما متقارنان .

والويل لفظ دال على الشر أو الأهلاك ولم يسمع له فعل من لفظه فلذلك قيل هو اسم مصدر، وقال ابن جني هو مصدر امتنع العرب من استعمال فعله لأنه لو صُرِفَ لوجب اعتلال فائه وعينه بأن يجتمع فيه إعلان أي فيكون ثقيلًا، والويلة : البلية . وهي مؤنث الويل قال تعالى « قالوا يا ويلتنا » وقال امرؤ القيس :

« فقالت لك الويلات إنك مُرْجِلِي »

ويستعمل الويل بدون حرف نداء كما في الآية ويستعمل بحرف النداء كقوله تعالى « قالوا يا ويلنا إنا كنا ظالمين » كما يقال يا حسرتا .

فأما موقعه من الإعراب فإنه إذا لم يضاف أعرب إعراب الأسماء المبتدأ بها وأُخبر عنه بلام الجر كما في هذه الآية وقوله « ويل للمطففين » قال الجوهري وينصب فيقال ويلًا زيد وجعل سببويه ذلك قببحا وأوجب إذا ابتدئ به أن يكون مرفوعا ، وأما إذا أُضيف فإنه يضاف إلى الضمير غالباً كقوله تعالى « وَيُكْسِمُ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرَ لِنَ آَمِنَ » وقوله « وَيَلَّك آَمِنَ » فيكون منصوبا وقد يضاف إلى الاسم الظاهر فيعرب إعراب غير المضاف كقول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بصير « وَيَلُّ أُمَّهُ مِسْرَ حَرْبٍ » .

ولما أشبه في إعرابه المصادر الآتية بدلا من أفعالها نصبا ورفعا مثل : حَمْدُ اللَّهِ وصَبْرُهُ جميل كما تقدم عند قوله تعالى « الْحَمْدُ لِلَّهِ » قال أكثر أئمة العربية إنه مصدر أميت فعله ، ومنهم من زعم أنه اسم وجعل نصبه في حالة الإضافة نصبا على النداء بحذف حرف النداء لكثرة الاستعمال فأصل وَيْلُهُ يا ويله بدليل ظهور حرف النداء معه في كلامهم . وربما جعلوه كالندوب فقالوا وَيْلَاهُ وقد أمر به الزجاج كذلك في سورة طه . ومنهم من زعم أنه إذا نصب فعلى تقدير فعل، قال الزجاج في قوله تعالى « وَيُكْسِمُ لَا تَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا » في طه يجوز أن يكون التقدير أئزكم الله ويلا . وقال القراء إن ويل كلمة مركبة من وَيٍّ بمعنى الحزن ومن مجرور باللام المكسورة فلما كثر استعمال اللام مع وَيٍّ صيروها حرفا واحدا فاختاروا فتح اللام كما قالوا يَالْ شَيْئَةً فَفَتَحُوا اللام وهي في الأصل مكسورة . وهو يستعمل دما وتمجبا وزجرا مثل قولهم : لا أب لك، وثكلتك أمك . ومعنى « فويل للذين يكتبون الكتاب »

دعاء مستعمل في إنشاء الغضب والجزر ، قال سيويه : لا ينبغي أن يقال ويل للمطفئين دعاء لأنه قبيح في اللفظ ولكن المباد كلّموا بكلامهم وجاء القرآن على لغتهم على مقدار فهمهم أي هؤلاء ممن وجب هذا القول لهم . وقد جاء على مثال ويل ألفاظ وهي وَيَح وَيُؤَيِّس وَيُؤَيِّب وَيُؤَيِّه وَيُؤَيِّك .

وذكر « بأيديهم » تأكيد مثل نَظَرْتُهُ بمعنى ومثل « يقولون بأفواههم » وقوله « ولا طائر يطير بجناحيه » . والقصد منه تحقيق وقوع الكتابة ورفع المجاز عنها وأنهم في ذلك عاقدون قاصدون . وقوله « ليشتروا به ثمنًا قليلًا » هو كقوله « ولا تشتروا بآياتي ثمنًا قليلًا » والثن القصد هنا هو إرضاء العامة بأن غيروا لهم أحكام الدين على ما يوافق أهواءهم أو انتحال المسلم لأنفسهم مع أنهم جاهلون فوضوا كتبًا تافهة من التخصيص والمعلومات البسيطة ليتفهموها في الجامع لأنهم لما لم تصل عقولهم إلى العلم الصحيح وكانوا قد طعموا في التصدر والرئاسة الكاذبة لفقوا ثمنًا سطحية وجموا موضوعات وفراغات لا تثبت على عيك العلم الصحيح ثم أشاعوها ونسبوها إلى الله ودينه وهذه شئنة الجهلة المتعلمين إلى الرئاسة عن غير أهلية ليظهروا في صور العلماء لدى أنظار العامة ومن لا يميز بين الشحم والورم .

وقوله « فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون » تفصيل لجنس الويل إلى ويلين وهما ما يحصل لهم من الشر لأجل ما وضعوه وما يحصل لهم لأجل ما اكتسبوه من جراء ذلك فهو جزاء بالشر على الوسيلة وعلى المقصد وليس في الآية ثلاث ويلات . كما قد توهم ذلك .

وكان هذه الآية تشير إلى ما كان في بني إسرائيل من ثلاثي التوراة بعد تخریب بيت المقدس في زمن يحننصر ثم في زمن طيطس القائد الروماني وذلك أن التوراة التي كتبها موسى عليه السلام قد أضر بوضعها في تابوت العهد حسبما ذلك مذكور في سفر التثنية . وكان هذا التابوت قد وضعه موسى في خيمة الاجتماع ثم وضعه سليمان في الهيكل فلما غزاهم يحننصر سنة ٥٨٨ قبل المسيح أحرق الهيكل والمدينة كلها بالنار وأخذ معظم اليهود قبايعهم عبيدًا في بلده وترك فئة قليلة بأورشليم قصرهم على الزراعة والزرعة ثم ناروا على يحننصر وقتلوا نائبه وهربوا إلى مصر ومعهم أرميا فخرت مملكة اليهود . ومن العلوم أنهم لم يكونوا

يومئذ يستطيعون إنقاذ التوراة وهم لم يكونوا من حفظها لأن شريعتهم جعلت التوراة أمانة بأيدي اللاويين كما تضمنته سفر التثنية وأمر موسى القوم بنشر التوراة لهم بعد كل سبع سنين تمضي وقال موسى ضموا هذا الكتاب عند تابوت العهد ليكون هناك شاهداً عليكم لأنني أعرف تمردكم وقد صرتم تقاومون ربكم وأنا حي فأحرى أن تعملوا ذلك بعد موتى ولا يخفى أن اليهود قد نبذوا الديانة غير مرة ومبدؤا الأصنام في عهد رحبعام بن سليمان ملك يهوذا وفي عهد يوربام غلام سليمان ملك إسرائيل قبل تخريب بيت المقدس وذلك مؤذن بتفاسي الدين ثم طرأ عليه التخريب المشهور ثم أعقبه التخريب الروماني في زمن طيطس سنة ٤٠ للمسيح ثم في زمن أديان الذي تم على يده تخريب بلد اورشليم بحيث صيرها مزرعة وتفرق من أبقاه السيف من اليهود في جهات العالم . ولهذا اتفق المحققون من العلماء الباحثين عن تاريخ الدين على أن التوراة قد دخلها التحريف والزيادة والتلاشي وأنهم لما جمعوا أمرهم عقب بعض مصائبهم الكبرى اختلفوا التوراة فأرادوا أن يجمعوها من متفرق أوراقهم وبقايا مكاتبهم . وقد قال (لتجرك) أحد اللاهوتيين من علماء الإنفرنج إن سفر التثنية كتبه يهودي كان مقيماً بمصر في عهد الملك يوشيا ملك اليهود وقال غيره إن الكتب الخمسة التي هي مجموع التوراة قد دخل فيها تحريف كثير من علم صموئيل أو عزير (هزرا) . ويذكر علماءنا أن اليهود إنما قالوا عزير ابن الله لأنه ادعى أنه ظهر بالتوراة . وكل ذلك يدل على أن التوراة قد تلاشت وتجزأت والموجود في سفر الملوك الثاني من كتبهم في الإصحاح الحادى والعشرين أنهم بينما كانوا بصدد ترميم بيت المقدس في زمن يوشيا ملك يهوذا ادعى حلقيا الكاهن أنه وجد سفر الشريعة في بيت الرب وسلمه الكاهن لكتاب الملك فلما قرأه الكاتب على الملك مزق ثيابه وقاب من ارتداده عن الشريعة وأمر الكهنة بإقامة كلام الشريعة المكتوب في السفر الذى وجده حلقيا الكاهن في بيت الرب اه . فهذا دليل قوى على أن التوراة كانت مجهولة عندهم منذ زمان .

﴿وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّ النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخِذُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَكُمْ وَأَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ^{١٠٠}﴾ إِلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ^{١٠١} وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ^{١٠٢}﴾

قيل الواو لعطف الجملة على جملة « وقد كان فريق منهم » فتكون حالا مثلها أى كيف تطعمون أن يؤمنوا لكم وهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه ويقولون لن تمسنا النار . والأظهر عندى أن الواو عطف على قوله يكتبون إلخ أى فعلوا ذلك وقالوا لن تمسنا النار ووجه المناسبة أن قولهم لن تمسنا النار دل على اعتقاد مقرر فى نفوسهم يشيعونه بين الناس بالسننهم قد أنبأ بمرور عظيم من شأنه أن يقدمهم على تلك الجريمة وغيرها إذ هم قد آمنوا من المؤاخذه إلا أياماً معدودة تماثل أيام عبادة المجل أو أياماً عن كل ألف سنة من العالم يوم . وإن ذلك عذاب مكتوب على جميعهم فهم لا يتوقون الإقدام على الماصى لأجل ذلك فبالعطف على أخبارهم حصلت فائدة الإخبار عن عقيدة من ضلalahهم . ولوقع هذا العطف حصلت فائدة الاستئناف البىانى إذ يجب السامع من جراتهم على هذا الإجراء .

وقوله وقالوا، أراد به أنهم قالوه عن اعتقاد لأن الأصل الصدق فى القول حتى تقوم القرينة على أنه قول على خلاف الاعتقاد كما فى قوله « قالوا آمنا » ولأجل أن أصل القول أن يكون على وفق الاعتقاد ساغ استعمال القول فى معنى الظن والاعتقاد فى نحو قولهم : قال مالك ، وفى نحو قول عمرو بن ممد يكرب * علام تقول الرمح يثقل طاقى *

والس حقيقته اتصال اليد بجرم من الأجرام وكذلك اللمس قال تعالى « والذين كفروا بآياتنا يعذبهم العذاب . »

وعبر عن فهمهم بحرف لن الدال على تأييد التنى تأكيذا لا كيداً لاكتفاء العذاب عنهم بعد تأكيد، ولدلالة لن على استنراق الأزمان تأتى الاستثناء من عموم الأزمنة بقوله إلا أماماً معدودة على وجه التفرع فهو منصوب على الظرفية . والوصف بمعدودة مؤذن بالقلّة لأن المراد بالمعدود الذى يسهه الناس إذا رأوه أو تحدثوا عنه ، وقد شاع فى العرف والموائد

أن الناس لا يعمدون إلى عد الأشياء الكثيرة دفعا للعلل أو لأجل الشغل سواء عرفوا الحساب أم لم يعرفوه لأن المراد المد بالعين واللسان لا المد بجمع الحسابات إذ ليس مقصودا هنا . وتأنيث معدودة وهو صفة أيا ما مراعى فيه تأويل الجمع بالجماعة وهى طريقة عربية مشهورة ولذلك كثر في صفة الجمع إذا أتوها أن يأتوا بها بصيغة الأفراد إلا إذا أرادوا تأويل الجمع بالجماعات ، وسيأتى ذلك في قوله تعالى «أيا ما معدودات» .

وقوله «قل اتخذتم عند الله عهدا» جواب لكلامهم ولذلك فصل على طريقة المحاورات كما قدمناه في قوله تعالى «قالوا أتجمل فيها من يفسد فيها» والاستفهام غير حقيقى بدليل قوله بعده بلى فهو استفهام تقريرى للإلجاء إلى الاعتراف بأصدق الأمرين وليس إنكارى لوجود المبادل وهو أم تقولون لأن الاستفهام الإنكارى لا معادل له . والمراد بالمهد الوعد المؤكد فهو استمارة ، لأن أصل المهد هو الوعد المؤكد بقسم والزام، ووعد الذى لا يخلف الوعد كالعهد ويجوز أن يكون المهد هنا حقيقة لأنه في مقام التقرير دال على انتفاء ذلك . وذكر الاتخاذ دون أعهدهم أو عاهدكم لما في الاتخاذ من توكيد المهد و«عند» لزيادة التأكيد يقولون اتخذ يدا عند فلان. وقوله «فلن يخلف الله عهده» الفاء فصيغة دالة على شرط مقدر وجزائه وما بعد الفاء هو علة الجزاء والتقدير فإن كان ذلك فلستم العذر في قولكم لأن الله لا يخلف عهده وتقدم ذلك عند قوله تعالى «فاتعجرت منه اثنتا عشرة هينا» .

ولكون ما بعد فاء الفصيحة دليل شرط وجزائه لم يلزم أن يكون ما بعدها مسببا عما قبلها ولا مترتبا عنه حتى يشكل عليه عدم صحة ترتب الجزاء في الآية على الشرط المقدر لأن لن للاستقبال .

وأم في قوله أم تقولون على الله مالا تعلمون، بمادة حمزة الاستفهام فهى متصلة وتقع بعدها الجملة كما صرح به ابن الحاجب في الإيضاح وهو التحقيق كما قال عبد الحكيم فا قاله صاحب المفتاح من أن علامة أم المنقطعة كون ما بعدها جملة أمر أعلى ولا معنى للانقطاع هنا لأنه يفسد ما أفاده الاستفهام من الإلجاء والتقرير .

وقوله بلى إبطال لقولهم لن تمسنا النار إلا أيا ما معدودة ، وكلمات الجواب تدخل على الكلام السابق لاعلى ما بعدها فمضى بلى بل أنتم تمسكم النار مدة طويلة . وقوله «من كسب سيئة» سند لما تضمنته بلى من إبطال قولهم أى ما أنتم إلا ممن كسب سيئة إلخ ومن كسب

سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَاتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ فَاتِمٌ مِنْهُمْ لَا مَحَالَةَ عَلَى حَدِّ قَوْلِ لَبِيدٍ :

تَمَنَّى ابْتِغَاءً أَنْ يَمِيشَ أَبُوهُمَا وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ رِيْعَةٍ أَوْ مُضَرٍّ

أَيُّ فَلَا أَخْلَدُ كَمَا لَمْ يَخْلُدْ بَنُو رِيْعَةٍ وَمُضَرٍّ ، فَمَنْ فِي قَوْلِهِ « مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً » شَرْطِيَّةٌ بِدَلِيلِ دُخُولِ الْفَاءِ فِي جَوَابِهَا وَهِيَ فِي الشَّرْطِ مِنْ صَيَغِ الْعَمُومِ فَلِذَلِكَ كَانَتْ مُؤَدَّةً بِجُمْلَةٍ مَحْذُوفَةٍ دَلَّ عَلَيْهَا تَعْقِيبُ بَلَى بِهَذَا الْعَمُومِ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَرُدَّ بِهِ أَنَّ الْخَاطِبِينَ مِنْ زَمَرِ هَذَا الْعَمُومِ لَكَانَ ذِكْرُ الْعَمُومِ بَعْدَهَا كَلَامًا مُتَنَازِرًا فِي الْكَلَامِ لِيَجَازَ الْحَذْفُ لِيَكُونَ الْمَذْكُورُ كَالْتَقْضِيَةِ الْكَافِرِي لِبَرَهَانِ قَوْلِهِ بَلَى . وَالْمُرَادُ بِالسَّيِّئَةِ هُنَا السَّيِّئَةُ الْعَظِيمَةُ وَهِيَ الْكُفْرُ بِدَلِيلِ الْمَطْفِ عَلَيْهَا بِقَوْلِهِ « وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَاتُهُ » .

وَقَوْلُهُ « وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَاتُهُ » الْخَطِيئَةُ اسْمٌ لَا يَقْتَرِفُهُ الْإِنْسَانُ مِنَ الْجَرَائِمِ وَهِيَ فِعْلَةٌ بِمَعْنَى مَفْعُولَةٌ مِنْ خَطَى إِذَا أَسَاءَ ، وَالْإِحَاطَةُ مُسْتَعَارَةٌ لِمَدَمِ الْخَلْوِ عَنِ الشَّيْءِ لِأَنَّ مَا يَحِيطُ بِالرَّمْلِ لَا يَتْرَكُ لَهُ مَنَازِلًا لِلْإِقْبَالِ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ قَالَ تَمَالَى « وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أَحِيطَ بِهِمْ » وَإِحَاطَةُ الْخَطِيئَاتِ هِيَ حَالَةُ الْكُفْرِ لِأَنَّهَا تَجْرِي عَلَى جَمِيعِ الْخَطَايَا وَلَا يَتَّبِعُ مَعَ الْكُفْرِ عَمَلٌ صَالِحٌ كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ « ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا » . فَلِذَلِكَ لَمْ تَكُنْ فِي هَذِهِ الْآيَةِ حُجَّةٌ لِلزَّاعِمِينَ خُلُودِ أَصْحَابِ الْكِبَايَرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي النَّارِ إِذْ لَا يَكُونُ الْمُسْلِمُ مُحِيطَةً بِهِ الْخَطِيئَاتِ بَلْ هُوَ لَا يَخْلُو مِنْ عَمَلٍ صَالِحٍ وَحَسْبُكَ مِنْ ذَلِكَ سَلَامَةُ اعْتِقَادِهِ مِنَ الْكُفْرِ وَسَلَامَةُ لِسَانِهِ مِنَ النُّطْقِ بِكَلِمَةِ الْكُفْرِ الْخَبِيثَةِ .

وَالْقَصْرِ السُّتْفَادُ مِنَ التَّعْرِيفِ فِي قَوْلِهِ « فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » قَصْرٌ لِإِضَافَةِ لِقَابِ اعْتِقَادِهِمْ . وَقَوْلُهُ « وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » تَذِيلٌ لَتَعْقِيبِ النَّذَارَةِ بِالْبَشَارَةِ عَلَى عَادَةِ الْقُرْآنِ . وَالْمُرَادُ بِالْخُلُودِ هُنَا حَقِيقَتُهُ .

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾⁸³

أعيد ذكر أحوال بني إسرائيل بعد ذلك الاستطراد المتفق فيه فأعيد الأسلوب القديم وهو المطف بإعادة لفظ إذ في أول القصص . وأظهر هنا لفظ - بني إسرائيل وعدل عن الأسلوب السابق الواقع فيه التعبير بضمير الخطاب المراد به سلف المخاطبين وخلفهم لوجهين أحدهما أن هذا رجوع إلى مجادلة بني إسرائيل وتوقيفهم على مساوئهم فهو افتتاح ثان جرى على أسلوب الافتتاح الواقع في قوله تعالى «يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم» الآية. ثانيهما أن ماسيد كرهنا لما كان من الأحوال التي اتصف بها السلف والخلف وكان القصد الأول منه إثبات سوء صنيع الموجودين في زمن القرآن تمين أن يمر عن سلفهم باللفظ الصريح ليتأتى توجيه الخطاب من بعد ذلك إلى المخاطبين حتى لا يظن أنه من الخطاب الذي أريد به أسلافهم على وزن « وإذ نجيناكم من آل فرعون » أو على وزن « ثم اتخذتم المجل من بعده » . وقوله « ميثاق بني إسرائيل » أريد به أسلافهم لأنهم الذين أعطوا الميثاق لموسى على امتثال ما أنزل الله من التوراة كما قدمناه. أو المراد بلفظ بني إسرائيل المتقدمون والمتأخرون والمراد بالخطاب في «توليتم» خصوص من بعدهم لأنهم الذين تولوا فليس في الكلام التفات ما وهو أولى من جل ما صدق بني إسرائيل هو ما صدق ضمير توليتم وأن الكلام التفات .

وقوله « لا تعبدون إلا الله » خبر في معنى الأمر وحجى الخبر للأمر أبلغ من صيغة الأمر لأن الخبر مستعمل في غير معناه لعلاقة مشابهة الأمر الموثوق بامتثاله بالشئ الحاصل حتى إنه يجبر عنه . وجملة « لا تعبدون » مبدأ بيان للميثاق فلذلك فصلت وعطف ما بعدها عليها ليكون مشاركا لها في معنى البيانية سواء قدّرت أن أولم تقدّرها أو قدّرت قولاً محذوفاً .

وقوله « وبالوالدين إحسانا » هو مما أخذ عليهم الميثاق به وهو أمر مؤكد لا دل عليه تقديم التعلق على متعلقه وما « بالوالدين إحسانا » وأصله وإحسانا بالوالدين ، والمصدر بدل

من فعله والتقدير وأحسنوا « بالوالدين إحساناً » . ولا يريكم أنه معمول مصدر وهو لا يتقدم على عامله على مذهب البصريين لأن تلك دعوى وأهمية دعاهم إليها أن المصدر في معنى أن والفعل فهو في قوة الصلة ومعمول الصلة لا يتقدم عليها مع أن أن والفعل هي التي تكون في معنى المصدر لا العكس والعجب من ابن جني كيف تأبهم في شرحه للحاشية على هذا عند قول الحامسي :

ويعض الخلم عند الجمل للثة إذهان

وعلى طريقهم تملق قوله « بالوالدين » بفعل عذوف تقديره وأحسنوا وقوله « إحساناً » مصدر ويرد عليهم أن حذف عامل المصدر المؤكد ممتنع لأنه تبطل به قاعدة التأكيدها لخاصة من التكرير فلا حاجة إلى جميع ذلك. ونجزم بأن المجرور مقدم على المصدر ، على أن التوسع في المجرورات أمر شائع وأصل مفروغ منه ، واليتاى جمع يتيم كالنداء للتدبير وهو قليل في جمع فصيل .

وجعل الإحسان لسائر الناس بالقول لأنه القدر الذى يمكن معاملة جميع الناس به وذلك أن أصل القول أن يكون عن اعتقاد، فهم إذا قالوا للناس حسناً فقد أضروا لهم خيراً وذلك أصل حسن المعاملة مع الخلق قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه. وقد علمنا الله تعالى ذلك بقوله « ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا » على أنه إذا عرض ما يوجب تكدير الخاطر فإن القول الحسن يزيل ما في نفس القائل من الكدر ويرى القول له الصفاء فلا يمامله إلا بالصفاء قال الممرى :

وانخل كلاماً بيدى لى ضائرته مع الصفاء ويخفيها مع الكدر

على أن الله أمر بالإحسان الفعلي حيث يتعين ويدخل تحت قدرة الأمور وذلك الإحسان للوالدين وذى القربى واليتاى والمساكين وإيتاء الزكاة، وأمر بالإحسان القولى إذا تمدد الفعلي على حد قول أبي الطيب : * فليسعد النطق إن لم تسد الحال *

وقوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » أطلقت الزكاة فيه على الصدقة مطلقاً أو على الصدقة الواجبة على الأموال وليس المراد الكفاية عن شريعة الإسلام لما علمت من أن هاتين للمعاطيف تابعة لبيان الميثاق وهو عهد موسى عليه السلام .

وقوله « ثم توليتم إلا قليلا منكم » خطاب للحاضرين وليس بالمتفات كما علمت آنفا .
والمنى أخذنا ميثاق الأمة الإسرائيلية على التوحيد وأصول الإحسان فكنتم ممن تولى عن ذلك
وعصيتم شرما اتبعتموه . والتولى الإعراض وإبطال ما التزموه وحذف متعلقه لدلالة ما تقدم
عليه ، أى توليتم من جميع ما أخذ عليكم الميثاق به أى أشركتم بالله وعبدتم الأصنام ومقمتم
الوالدين وأسأتم لنوى القربى واليتامى والمساكين وقلتم للناس أخش القول وتركتم الصلاة
ومنتمم الزكاة . ويجوز أن يكون المراد بالخطاب فى توليتم المخاطبين زمن نزول الآية ، وبمضى
من تقدمهم من متوسط عصور الإسرائيليين فيكون ضمير الخطاب تفضيلاً ، نكته إظهار براعة
الذين أخذ عليهم العهد أولاً من نكته وهومن الإخبار بالجمع والمراد التوزيع أى توليتم فنكم
من لم يحسن للوالدين وذى القربى إلخ وهذا من صفات اليهود فى عصر نزول الآية كما سياتى
فى تفسير الآية التى بعدها . ومنكم من أشرك بالله وهذا لم ينقل عن يهود زمن النزول وإنما
هو من صفات من تقدمهم من إمد سليمان فقد كانت من ملوك إسرائيل عبدة أصنام وتكرر
ذلك فيهم مراراً كما هو مسطور فى سفرى الملوك الأول والثانى من التوراة . وثم للترتيبين
الترتيبى والخارجى .

وقوله « إلا قليلا منكم » إنصاف لهم فى توبيخهم ومذمتهم وإعلان بفضل من حافظ على
العهد .

وقوله « وأنتم معرضون » جملة حالية ولكونها اسمية أفادت أن الاعراض وصف ثابت
لهم وعادة معروفة منهم كما أشار إليه فى الكشف وهو مبنى على اعتبار اسم الفاعل مشتقاً
من فعل منزل منزلة اللازم ولا يقدر له متعلق ويجوز أن يقدر مشتقاً من فعل حذف متعلقه
تمويلاً على القرينة أى « وأنتم معرضون » عن الوصايا التى تضمنت ذلك الميثاق أى توليتم من
تعمد وجراً وقلة أكرثات بالوصايا وبركا للتدبر فيها والعمل بها .

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ
مِّنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ
وَتُخْرِجُونَ فِرْيَةً مِّنْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾

تفنن الخطاب هنا فجاء على نسق ما قبل الآية السابقة إذ عبر هنا عن جميع بنى إسرائيل
بضمير الخطاب على طريق التغليب لأن مخاطبين حين نزول القراءات هم المقصودون من هذه
الموعظة أو على طريق تزييل الخلف منزلة السلف، كما تقدم لأن الداعي للإظهار عند الانتقال
من الاستطراد إلى بقية القصود في الآية السابقة قد أخذ ما يقتضيه فماد أسلوب الخطاب
إلى ما كان عليه .

والقول في «لا تسفكون» كالقول في «لا تمبدون إلا الله» والسفك السب وإضافة الدماء
إلى ضمير فاعل تسفكون اقتضت أن مفعول تسفكون هو دماء السافكين وليس المراد النهي
عن أن يسفك الإنسان دم نفسه أو يخرج نفسه من داره لأن مثل هذا مما يزع المرء عنه
وأزعه الطبيعي فليس من شأن الشريعة الاهتمام بالنهي عنه . وإنما المراد أن لا يسفك أحد
دم غيره ولا يخرج غيره من داره على حد قوله تعالى « فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم »
أى فليسلم بعضكم على بعض . فوجه إضافة الدماء إلى ضمير السافكين أن هذه الأحكام
المتعلقة بالأمة أو القبيلة يكون مدلول الضائر فيها مجموع الناس، فإذا تملت أحكام بتلك الضائر
من إسناد أو مفعولية أو إضافة أرجع كل إلى ما يناسبه على طريقة التوزيع وهذا كثير في استعمال
القرآن ونكتته الإشادة إلى أن المقابلة في حقوق أفراد الأمة مقابلة صورية وأنها راجعة إلى
شيء واحد وهو المصلحة الجامعة أو المفسدة الجامعة، ومثله قوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم
بينكم بالباطل » ومن هذا القبول قول الحارث بن عمة النهلى :

قوى هم قتلوا أميم أخى فإذا رميت يصيبني سهمى
فلئن عفوت لأعفون جللا ولئن سطوت لأوهن عظمى

يريد أن سهمه إذا أصاب قومه فقد أضر بنفسه وإلى هذا الوجه أشار ابن عطية وسماه
اللف في القول . أى الإجمال المراد به التوزيع، وذهب صاحب الكشاف إلى أنه من تشبيه
النير بالنفس لشدة اتصال النير بالنفس فى الأصل أو الدين فإذا قتل المتصل به نسباً أو ديناً

فكأنما قتل نفسه وهو قريب من الأول ومبناه على المجاز في الضمير المضاف إليه في قوله ردءكم وأنفسكم. وقيل إن المعنى لا تسفكون دماءكم بالتسبب في قتل النير فيقتص منكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم بالجناية على النير فتنفوا من دياركم، وهذا مبنى على المجاز التبيي في تسفكون وتخرجون بملاقة التسبب .

وأشارت هذه الآية إلى وصيتين من الوصايا الإلهية الواقعة في العهد المروف بالكلمات العشر المنزلة على موسى عليه السلام من قوله « لا تقتل » لا تشته بيت قريبك « فإن انتهى من شهوة بيت القريب لقد صد ذريعة السعي في اغتصابه منه بفحوى الخطاب . وعليه فإضافة ميثاق إلى ضمير المخاطبين مراعى فيها أنهم لما كانوا متدينين بشرعية التوراة فقد التزموا بجميع ما تحوى عليه .

وقوله « ثم أقررتم وأنتم تشهدون » مرتب ترتيباً رتيباً أى أخذ عليكم العهد وأقررتموه أى علمتم به وشهدتم عليه فالضميران في أقررتم وأنتم تشهدون راجعان لما رجع له ضمير ميثاقكم وما بعده لتكون الضمائر على سنن واحد في النظم وجملة « وأنتم تشهدون » حالية أى لا تنكرون إقراركم بذلك إذ قد تقلدتموه والتمتم الدين به .

والمطف بتم في قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » للترتيب الربنى أى وقع ذلك كله وأنتم هؤلاء تقتلون، والخطاب لليهود الحاضرين في وقت نزول القرآن بقرينة قوله « هؤلاء » لأن الإشارة لا تكون إلى غائب وذلك نحو قولهم ها أنا ذاوها أنتم أولاً، فليست زيادة اسم الإشارة إلا لتعيين مفاد الضمير وهذا استعمال عربى يختص غالباً بمقام التعجب من حال المخاطب وذلك لأن أصل الإخبار أن يكون بين الخبر والخبر عنه تخالف في المفهوم واتحاد في الصدق في الخارج وهو المعروف عند المناطقة بحمل الاشتقاق نحو أنت صادق . ولذلك لزم اختلاف المسند والسند إليه بالوجود والاشتقاق غالباً أو الاتحاد في الاشتقاق ولا تجدهما جامدين إلا بتأويل .

ثم إن الرب قد قصد من الإخبار معنى مصادفة التكلم الشيء عين شيء يبحث عنه في نفسه نحو « أنت أبا جهل » قاله له ابن مسعود يوم بدر إذ وجده مشغناً بالجراح صريحا ومصادفة المخاطب ذلك في اعتقاد التكلم نحو « قال أما يوسف وهذا أخى » فإذا أرادوا ذلك توسعوا في طريقة الإخبار فمن أجل ذلك صح أن يقال « أنا ذلك » إذا كانت الإشارة

إلى مقترق في ذهن السامع وهو لا يعلم أنه عين السند إليه كقول خفاف بن نَدْبَة :

* تَأْمَلْ خَفَافًا إِنِّي أَنَا ذَلِكَ ^(١) *

وقول طريف العنبري :

* فَهَوْسَمُوْنِي إِنِّي أَنَا ذَالِكُمْ ^(٢) *

وأوسع منه عندهم نحو قول أبي النجم :

* أَنَا أَبُو النَجْمِ وَشَمْرَى وَشَمْرَى *

ثم إذا أرادوا العناية بتحقيق هذا الاتحاد جاءوا « بها التنبيه » فقالوا ها أنا ذا بقوله التكلم لمن قد يشك أنه هو نحو قول الشاعر :

* إِنْ لَقِيتُ مَنْ يَقُولُ هَا أَنَا ذَا ^(٣) *

فإذا كان السبب الذي صحح الأخبار معلوما اقتصر التكلم على ذلك وإلا اتَّبِعَ مِثْلَ ذَلِكَ التركيب بجملة تدل على الحال التي اقتضت ذلك الإخبار ولم في ذلك مراتب: الأولى ثم أنتم هؤلاء تقتلون، الثانية، ها أنتم أولاء تحبونهم. ومنه « ها أنا ذا لديكما » قاله أمية بن أبي الصلت. الثالثة ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا . ويستفاد معنى التمتع في أكثر مواقع من القرينة كما تقول لمن وجدته حاضرا وكنت لا تتربح حضوره ها أنت ذا، أو من الجملة المذكورة بعده إذا كان مفادها مجيبا كما رأيت في الأمثلة .

والأظهر أن يكون الضمير واسم الإشارة مبتدأ وخبرا والجملة بعدها حالا وقيل هي مستأنفة لبيان منشأ التمتع وقيل الجملة هي الخبر واسم الإشارة منادى معترض ومنه سيئويه وقيل اسم الإشارة منصوب على الاختصاص وهذا ضعيف . وعلى الخلاف في موقع الجملة اختلف فيما لو أتى بعدها أنتَ ذَا ونحوه بمفرد فقيل يكون منصوبا على الحال وقيل مرفوعا على الخبر ولم يسمع من العرب إلا مثال أنشده النحاة وهو قوله :

* أبا حَكَمَ هَا أَنْتَ نَجْمٌ مُجَاكِدٌ *

ولأجل ذلك جاء ابن مالك في خطبة التسهيل بقوله وها أنا ساع فيا انتدبت إليه وجاء

(١) قوله « أقول له والرمح يأطر منته » . (٢) تمامه « شاكي سلاحي في الحوادث معلم » .

(٣) تمامه « ليس الفتى من يقول كان أبي » .

ابن هشام في خطبة المنى بقوله «ها أنا مبيح بما أسرته واختلف النجاة أيضا في أن وقوع الضمير بمد ها التنبيه هل يمين أن يعقبه اسم الإشارة فقال في التسهيل هو غالب لا لازم وقال ابن هشام هو لازم صرح به في حواشي التسهيل بنقل السامعيني في الحواشي المصرية في الخطبة وفي الماء المفردة . وقال الرضى إن دخول ها التنبيه في الحقيقة إنما هو على اسم الإشارة على ما هو المعروف في قولهم هذا وإنما يفصل بينها وبين اسم الإشارة بفواصل فنه الضمير المرفوع المنفصل كما رأيت ومنه القسم نحو قول الشاعر من شواهد الرضى :

تَكَلِّمُنْ هَا لِمَرْؤَةٍ لَاقَى ذَا قِسْمَا فَأَقْدَرُ بِذِرْعِكَ فَأَنْظُرُ أَيْنَ تَسْلُكُ

وشذ بنير ذلك نحو قول النابغة :

هَإِنْ تَأْخُذْرَةَ إِنْ لَا تَكُنْ نَقَمْتِ فَإِنْ سَاحِبَهَا قَدْ تَاهَ فِي الْبَلَدِ

وقوله « تقتلون » حال أو خبر وعبر بالمضارع لقصد الدلالة على التجدد وأن ذلك من شأنكم وكذلك قوله « تخرجون فريقا منكم » .

وجعل في الكشف المقصود بالخطابات كلها في هذه الآية مرادا به أسلاف الخاضرين وجعل قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون » مع إسماعله بمنارة المشار إليهم للذين وجه إليهم الخطاب مرادا منه مفارقة تنزيلية لتغير صفات المخاطب الواحد وذلك تكلف ساقه إليه محبة جعل الخطابات في هذه الآية موافقة للخطابات التي في الآي قبلها وقد علمت أنه غير لازم وأن المفارقة مقصودة هنا وقد استقامت فلا داعي إلى التكلف .

وقد أشارت هذه الآية إلى ما حدث بين اليهود من التخاذل وإهمال ما أمرتهم به شريعتهم ^(١) والأظهر أن المقصود يهود قريظة والنضير وقَيْنُقَاعَ . وأراد من ذلك بخاصة ما حدث بينهم في حروب بُمَآك القائمة بين الأوس والخزرج وذلك أنه لما تَقَاتَل الأوسُ

(١) اجتمع التخاذل بين اليهود بعد وفاة سليمان وبيعة ابنه رجحام ملكا على إسرائيل لأخرى عليه عصا الطاعة غلام أبيه المسمى يربهام وتحزب الأسباط عدا سبطي يهوذا وبنيامين مع يربهام وقد هم رجحام أن يقاتل من خرج عنه فيها النبي . شعيا وبذلك كفر رجحام عن القتال ورضي عن يقي معه (إصحاح ١٢ ملوك أول) ولما مات رجحام وولى ابنه « أيا » جمع جيشا لقتال يربهام عبد جده وصارت بينهم مقاتلات كثيرة في جبل (افرايم) قيل إن القتلى من الفريقين بلغت خمسمائة ألف (إصحاح ١٣ الأيام الثاني) ثم نشأت بينهم حروب سنة (٤٠) للمسيح .

والخروجُ اعتزل اليهودُ الفريقينَ زمناً طويلاً والأوسُ مغلوبون في سائر أيام القتال فدبر الأوسُ أن يخرجوا يسعون لحالفة قريظة والنضير فلما علم الخرجُ توعدوا اليهود إن فعلوا ذلك فقالوا لهم إنا لا نحالف الأوس ولا نحالفكم فطلب الخرجُ على اليهود رهائن أربعين غلاماً من غلمان قريظة والنضير فسلموهم لهم . ثم إن عمرو بن النعمان البياضي الخزرجي أطمع قومه أن يتحولوا لقريظة والنضير لحسن أرضهم ونخلهم وأرسل إلى قريظة والنضير يقول لهم إما أن تحلوا لنا دياركم وإما أن نقتل الرهائن فغشى القوم على رهائهم واستشاروا كعب بن أسيد القرظي فقال لهم « يا قوم امنعوا دياركم وخلوه يقتل النملان فما هي إلا ليلة يصيب أحدكم فيها امرأته حتى يولد له مثلُ أحدكم » فلما أجابت قريظة والنضير عمراً بأنهم يمنعون ديارهم عدا عمرو على النملان فقتلهم فلذلك تحالفت قريظة والنضير مع الأوس فسعى الخرج في محالفة بني قينقاع من اليهود وبذلك نشأ قتال بين فرق اليهود وكان بينهم يوم بعات قبل الهجرة بخمسة سنين فكانت اليهود تتقاتل وتجلى المنلوبين من ديارهم وتأسرهم، ثم لما ارتفعت الحرب جموا مالا وفدوا به أسرى اليهود الواقفين في أسر أحلاف أحد الفريقين من الأوس أو الخزرج. فغيرت العربُ اليهودَ بذلك وقالت كيف تقاتلونهم ثم تدونهم بأموالكم فقالوا قد حرم علينا قتالهم ولكننا نستحي أن نخذل حلفاءنا وقد أمرنا أن نمدى الأسرى فذلك قوله تعالى « وإن يأتوك أسارى فادوم وهو محرم عليكم إخراجهم » .

﴿ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَىٰ تُمْسِكُوهُمْ وَهِيَ غَرَمٌ عَلَيْكُمْ ۚ إِخْرَاجُهُمْ أَفْشَوْا ۖ بَعْضٌ مِّنْكُمْ إِلَّا خِزْيًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ ۚ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا يَمْكُرُونَ ۚ ۝٨٥ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ۚ فَلَا خَيْرَ لِّمَنْ يَخْشَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابَ وَلَا لِمَنْ يَنْصُرُونَ ۚ ۝٨٦﴾

الواو في قوله « وإن يأتوك أسارى » يجوز أن تكون للمطف فهو عطف على قوله « تقتلون أنفسكم وتخرجون » فهو من جملة ما وقع التوبيخ عليه مما نكث فيه العهد وهو

وإن لم يتقدم في ذكر ما أخذ عليهم العهد ما يدل عليه إلا أنه لما رجع إلى إخراج الناس من ديارهم كان في جملة التنبؤات . ولك أن تجعل الواو للحال من قوله « وتخرجون فريقاً » أى تخرجونهم والحال إن أسرتمهم تقتلونهم . وكيفما قدرت فقولوه « وهو محرم عليكم إخراجهم » جملة حالية من قوله « يأتوكم » إما حال من معطوف وإما حال من حال إذ ليس فداء الأسير بمنوم لذاته ولكن ذمه باعتبار ما قارنه من سبب الفداء فحل التوبيخ هو مجموع المفاداة مع كون الإخراج محرماً وبمد أن تقتلوه وأخرجوهم ، فجملة « وهو محرم عليكم إخراجهم » حالية من ضمير « تتادوم » . وصدرت بضمير الشأن للاهتمام بها وإظهار أن هذا التحريم أمر مقرر مشهور ليسهم وليست معطوفة على قوله « وتخرجون فريقاً منكم » وما بينهما اعتراض لقلة جدواه إذ قد تحقق ذلك بقوله « ولا تخرجون أنفسكم » .

وفي قوله « وهو محرم عليكم إخراجهم » تشنيع وتبليد لهم إذ توهوا القرية فيما هو من آثار المعصية أى كيف تركبون الجناية وترحمون أنفسكم تقتربون بالفداء وإنما الفداء المشروع هو فداء الأسرى من أيدي الأعداء لا من أيديكم فهلا تركتم موجب الفداء ؟ ومضى أن في الآية دلالة على ترجيح قول إمام الحرمين في أن الخارج من المصوب ليس آتياً بواجب ولا بحرام ولكنه انقطع عنه تكليف النهى وأن القرية لا تكون قرية إلا إذا كانت غير ناشئة عن معصية .

والأسارى بضم الهمزة جمع أسير سجناله على كسلان كما حملوا كسلان على أسير فقالوا كسلى هذا مذهب سيبويه لأن قياس جمعه أسرى كقتلى . وقيل هو جمع نادر وليس مبنيًا على حمل ، كما قالوا قداى جمع قديم . وقيل هو جمع جمع فالأسير يجمع على أسرى ثم يجمع أسرى على أسارى وهو أظهر . والأسير قَمِيل بمعنى مفعول من أَسَرَهُ إذا أوثقه وهو فعل مشتق من الاسم الجامد فإن الإسار هو السير من الجلد الذى يوثق به المسجون والمؤثوق وكانوا يؤثقون المتولين في الحرب بسيور من الجلد ، قال النابغة :

لم يبقَ غيرُ طريقٍ غيرِ مُنْقَلَتٍ أو مَوْثِقٍ في حِبالِ القَدِّ مَسْلُوبٍ
وقرأ الجمهور أسارى ، وقرأه حمزة أسرى .

وقرأ نافع والكسائى وعاصم ويعقوب « تتادوم » بصيغة المفاعلة المستعملة في المبالغة

في الفداء أى تقدم فداء حزيصا ، فاستمال فادى هنا مساوب المناضلة مثل ماواه الله وقول امرئ القيس :

فمادى عداء بين ثور ونمجة دراكا فلم ينضح بماء فينسل

وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو وحزمة وأبو جعفر وخلف تقدم بفتح الفوقية وإسكان الفاء دون ألف بعد الفاء، والمحرم الممنوع ومادة حصرم في كلام العرب المنع ، والحرام الممنوع منما شديداً أو الممنوع منما من قبل الدين ، ولذلك قالوا الأشهر الحرم وشهر المحرم .

وقوله « أفئذمنون ييمض الكتاب وتكفرون ييمض » استفهام إنكارى توبيخى أى كيف تمعدتم مخالفة التوراة في قتال إخوانكم وإيتيموها في فداء أسراهم ، وسعى الإتياع والإمراض إيماناً وكفراً على طريقة الاستمارة تشويه الشبه والإيذار بأن تمعد المخالفة للكتاب قد تقضى بصاحبها إلى الكفر به ، وإنما وقع « تؤمنون » في حيز الإنكار تنبيهاً على أن الجمع بين الأمرين عجيب وهو مؤذن بأنهم كادوا أن يجحدوا بتحريم إخراجهم أو لملهم جحدوا ذلك وجحد ما هو قطعى من الدين مروق من الدين . والفاء عاطفة على تقتلون أنفسكم ، وما عطف عليه، عطف الاستفهام أو عطف مقدرا دل عليه الاستفهام وسياً في تحقيق ذلك قريباً عند قوله أفكلما جاءكم رسول . والفاء في قوله، فما جزاء من يفعل ذلك منكم فصيحة عاطفة على محذوف دل عليه الاستفهام الإنكارى أو عاطفة على نفس الاستفهام لما فيه من التوبيخ . وقال عبد الحكيم إن الجملة معترضة والاعتراض بالفاء وهذا بعيد معنى . ولفظاً ، أما الأول فلأن الاعتراض في آخر الكلام المبر عنه بالتذييل لا يكون إلا مفيداً لحاصل ما تقدم وغير مفيد حكماً جديداً وأما الثانى فلأن اقتران الجملة المعترضة بحرف غير الواو غير معروف في كلامهم .

والخرى بالكسر دل في النفس طارى عليها فجأة لإهانة لحقتها أو مرة صدرت منها أوحية وغلبة تمتش عليها وهو لما يحصل من ذلك وقوله من باب جمع فصدره بفتح الحاء، والمراد بالخرى مالحق اليهود بعد تلك الحروب من النلة بإجلاء النصير من ديارهم وقتل قريظة وفتح خير وما قدر لهم من الل بين الأمم .

وقرأ الجمهور يُردون ويملون بياء النبية، وقرأ هاسم في رواية عنه تردون بقاء الخطاب فظراً إلى معنى من وإلى قوله منكم، وقرأ نافع وابن كثير يعقوب بياء النبية وقرأه الجمهور بقاء الخطاب .

وقد دلت هذه الآية على أن الله يعاقب الحائذين عن الطريق بمقوبات في الدنيا وعقوبات في الآخرة . وقد وقع اسم الإشارة وهو قوله « أولئك الذين اشتروا » موقع نظيره في قوله « أولئك على هدى من ربهم » .

والقول في « اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة » كالقول في « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » . والقول في « فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون » قريب من القول في « ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » . وموقع الفاء في قوله « فلا يخفف عنهم العذاب » هو الترتيب لأن المجرم يمثل هذا الجرم العظيم يناسبه العذاب العظيم ولا يجد نصيراً يدفع عنه أو يخفف .

﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا هَوَىٰ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَتَّكَبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا كَذِبُكُمْ وَفَرِّقًا تَقْتُلُونَ ﴾ ٥٧

انتقال من الإنحاء على بنى إسرائيل في فمالهم مع الرسول موسى عليه السلام بما قابله به من العصيان والتبرم والتعلل في قبول الشريعة وبما خلفوا من أحكام التوراة بعد موته إلى قرب مجيء الإسلام إلى الإنحاء عليهم بسوء مقابلتهم للرسل الذين أتوا بعد موسى مثل يوشع وإلياس وأرميا ودأود مؤيدين لشريعته ومفسرين وباعثين للأمة على تجديد العمل بالشريعة مع تمدد هؤلاء الرسل واختلاف مشاربهم في الدعوة لذلك المقصد من لين وشدة ، ومن رغبة ودرهية ، ثم جاء عيسى مؤيداً وناسخاً ومبشراً فكانت مقابلتهم لأولئك كلهم بالإعراض والاستكبار وسوء الصنيع وتلك أماره على أنهم إنما يرضون عن الحق لأجل مخالفة الحق أهواءهم وإلا فكيف لم يجدوا في خلال هاته المصور ومن بين تلك المشارب ما يوافق الحق ويتمحض للنصح . وإن قوماً هذا دأبهم يرثه الخلف عن السلف لجديرون

زيادة التوبيخ ليسكون هذا حجة عليهم في أن تكذيبهم للدعوة المحمدية مكاره وحسد حتى تنقطع حجبتهم إذ لو كانت معاندتهم للإسلام هي أولى فلاتهم لأوهوا الناس أنهم ما أمرضوا إلا لئما تبين لهم من بطلان فكان هذا مرتبطاً بقوله «وآمنوا بما أنزلت مصداقاً» ومقدمة للإنحاء عليهم في مقابلتهم للدعوة المحمدية الآتي ذكرها في قوله تعالى «وقالوا قلوبنا غُلف» .

فقوله تعالى « ولقد آتينا موسى الكتاب » تمهيد للمطوف وهو قوله « وقفينا من بعده بالرسول » الذي هو المبني عليه التعجب في قوله « أفكلمناكم رسول » فقوله « ولقد آتينا موسى الكتاب » تمهيد للتمهيد وإلا فهو قد عُلم من الآيات السابقة فلا مقتضى للإعلام به استقلاً هنا ولكنه ذكر ليبين عليه ما بعده فكأنه تحصيل لما تقدم أي ولقد كان ما كان مما تقدم وهو إيتاء موسى الكتاب وقفينا أيضاً بعده بالرسول فهو كالملاوة أو كقول القائل هذا وقد كان كذا .

وقفي مضاعف قفا تقول قفوت فلانا إذا جثت في إثره لأنك حينئذ كأنك تقصد جهة قفاه فهو من الأفعال المشتقة من الجوامد مثل جبهه . فصار المضاعف قفاه بفلان تفتية وذلك أنك جعلته مأموراً بأن يقف بجمل منك لا من تلقاء نفسه أي جعلته يقفوه غيره ولكون المفعول واحداً جعلوا المفعول اثنائي عند التضمين متملقاً بالفعل بباء التمدية لئلا يلتبس التابع بالتبوع فقالوا قفني زيدا بمرو عوض أن يقولوا قفني زيداً عمراً .

فمعي وقفينا من بعده بالرسول أرسلنا رسلاً وقد حذف مفعول وقفينا للعلم به وهو ضمير موسى . وقوله « من بعده » أي من بعد ذهابه أي موته، وفيه إيماء إلى التسجيل على اليهود بأن يحجى الرسول بعد موسى ليس يبدع . والجمع في الرسل للعدد والتعريف للجنس وهو مراد به الكثير قاله صاحب الكشاف أي لأن شأن لفظ الجنس المرف إذا لم يكن عهد أن يدل على الاستغراق فلما كان الاستغراق هنا متعذراً دل على الكثير مجازاً لمشابهة الكثير بجميع أفراد الجنس كقولك لم يبق أحد في البلد لم يشهد الهلال إذا شهد جماعات كثيرة وهو قريب من معنى الاستغراق العرفي^(١) .

وسمى أنبياء بني إسرائيل الذين من بعد موسى رسلاً مع أنهم لم يأتوا بشرع جديد اعتباراً

(١) لأن الاستغراق العرفي منظور فيه إلى استغراق جميع الأفراد في مكان أو زمان تنزيلاً لهم منزلة الكل . وهذا جعل بمعنى الكثرة لا غير .

بأن الله لما أمرهم بإقامة التوراة وتفسيرها والتفريع منها فقد جعل لهم تصرفاً شرعياً وبذلك كانوا اثنين على مطلق النبوة التي لا تملك لها بالتشريع لا تأصيل ولا تقريباً. وقال الباقلاني فيما نقله عنه الفخر: لا بد أن يكون هؤلاء الرسل جاءوا بشرع جديد ولو مع المحافظة على الشرع الأول أو تجديد ما اندس منه وهو قريب مما قلناه قال تعالى « وإن إلياس لمن المرسلين » وقال « وإن يونس لمن المرسلين » وما كان عيسى عليه السلام إلا مثلهم في أنه ما أتى بأحكام جديدة إلا شيئاً قليلاً وخص عيسى بالذكور من بين سائر الأنبياء الذين جاءوا بعد موسى زيادة في التنكيل على اليهود لأنهم يكفرون به ويكذبونه ولذلك أيضاً خصه بقوله « وأيدناه روح القدس » ولأن من جاء بعد موسى من الرسل لم يخبروا أن جبريل جاءهم بوحي وعيسى كان أوسع منهم في الرسالة .

وعيسى اسم مررب من يشوع أو يسوع وهو اسم عيسى ابن مريم قلبوه في تمريره قلباً مكنايا ليجري على وزن خفيف كراهية اجتماع ثقل المعجمة وثقل ترتيب حروف الكلمة فإن حرفي علة في الكلمة وشبنا وانتم بحرف حلق لا يجرى هذا التنظيم على طبيعة ترتيب الحروف مع النفس عند النطق بها تقدموا العين لأنها حلقية فهي مبدأ النطق ثم حركوا حروفه بحركات متناسبة وجعلوا شينه المعجمة الثقيلة سينا مهيمة فله فصاحة العربية . ومعنى يشوع بالبرانية السيد أو المبارك . ومريم هي أم عيسى وهذا اسمها بالبرانية نقل للعربية على حاله لخفته ولا معنى لمريم في العربية غير العلمية إلا أن الرب المنتصرة عاملوه بمعاملة الصفة في معنى المرأة المتباعدة عن مشاهدة النساء لأن هاته الصفة اشتهرت بها مريم إذ هي أول امرأة عبرانية خدمت بيت المقدس فلذلك يقولون امرأة مريم أي معرضة عن صفات النساء كما يقولون رجل حاتم بمعنى جواد وذلك معلوم منهم في الأعلام المشتهرة بالأوصاف ولذلك قال رؤبة :

* قلت لبرم لم تره مريمه ^(١) *

فليس هو مشتق من رام مريم كما قد يتوهم. وينبغي أن يكون وزنها فيعل بفتح الفاء وإن كان نادراً ^(٢).

(١) قال في الكشف وزت مريم عند التحويل فيعل لأن فيعل بفتح الفاء لم يثبت أي وثبت فيعل بكسر الفاء نحو غير للبار، لكن الحق أن وزن فيعل ثبت قليلاً منه صهيح اسم مكان أعني فيختص بالاسماء الجوامد . (٢) الزر بكسر الزاي هو الرجل الذي يعمل لحادة النساء ويجالسهن وياؤه منقلبة عن الواو ووزنه فعل بكسر الفاء من زار يزور . وقوله مريمه أي المرأة التي ترغب في عبادته وهذا البيت من قصيدة مدح بها أبا جعفر المنصور .

وعيسى عليه السلام هو ابن مريم كونه الله في بطنها بدون من رجل، وأمه مريم ابنة عمران من سبط يهوذا .

ولده عيسى في مدة سلطنة أغسطس ملك رومية وفي مدة حكم هيرودس على القدس من جهة سلطان الرومان وذلك في سنة ٤٣٠ عشرين وستة قبل الهجرة المحمدية ، وكانت ولادته بقرية تعرف ببيت لحم اليهودية ، ولما بلغ ثلاثين سنة بعث رسولا إلى بني إسرائيل وبقي في الدنيا إلى أن بلغ سنه ثلاثا وثلاثين سنة .

وأما مريم أمه فهي مريم ابنة عمران بن ماثان من سبط يهوذا ولدت عيسى وهي ابنة ثلاث عشرة سنة فتكون ولادتها في سنة ثلاث عشرة قبل ميلاد عيسى وتوفيت بعد أن شاخت ولا تعرف سنة وفاتها ، وكان أبوها مات قبل ولادتها فكفلها زكرياء من بني أيما وهو زوج اليسانبات خالة مريم وكان كاهنا من أحبار اليهود كما سيأتي في سورة آل عمران . والبيانات صفة لحذوف أى الآيات والمعجزات الواضحات ، وأيدناه قوتها وشددنا عضده ونفسناه وهو مشتق من اسم جامد وهو اليد فأيد بمعنى جملة زايد واليد مجاز في القوة والقدرة فوزن أيد أفعل ، ولك أن تجعله مشتقا من الأيد وهو القوة فوزنه فعل .

والتأييد التقوية والإقدار على العمل النفسى وهو مشتق من الأيد وهو القوة قال تعالى « واذكر عبدنا داود ذا الأيد » والأيد مشتق من اليد لأنها آلة القدرة والأحسن أن يكون مشتقا من اليد أى جملة زايد أى قوة ، والمراد هنا قوة معنوية وهي قوة الرسالة وقوة الصبر على أذى قومه وسيأتي في الأنفال قوله « هو الذى أيدك بنصره » .

والروح جوهر نوراني لطيف أى غير مدرك بالحواس فيطلق على النفس الإنسانى الذى به حياة الإنسان ، ولا يطلق على ما به حياة المجماوات إلا لفظ نفس ، قال تعالى « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » ويطلق على قوة من لدن الله تعالى يكون بها عمل عجيب ومنه قوله « فننفخنا فيها من روحنا » ، ويطلق على جبريل كما في قوله « نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين » وهو المراد في قوله تعالى « نزل الملائكة والروح فيها » وقوله « يوم يقوم الروح والملائكة » والقدس يضمّتين ويضم فسكون مصدر أو اسم مصدر بمعنى النزاهة والطهارة . والقدس الطهر وتقدم في قوله تعالى « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » .

وروح القدس روح مضاف إلى الزاهرة فيجوز أن يكون المراد به الروح الذي تنفخ الله في بطن مريم فتكون منه عيسى وإنما كان ذلك تأييداً له لأن تكوينه في ذلك الروح الذي المطهر هو الذي هيأه لأن يأتي بالمعجزات العظيمة، ويجوز أن يكون المراد به جبريل والتأييد به ظاهر لأنه الذي يأتيه بالوحي وينطق على لسانه في المهد وحين الدعوة إلى الدين وهذا الإطلاق أظهر هنا، وفي الحديث الصحيح «ان روح القدس نثث في روعي أن نسا لن نموت حتى تستوفى أجلها». وعلى كلا الوجهين فإضافة روح إلى القدس إما من إضافة ما حقه أن يكون موصوفاً إلى ما حقه أن تشتق منه الصفة ولكن اعتبر طريق الإضافة إلى ما منه اشتقاق الصفة لأن الإضافة أدل على الاختصاص بالجنس المضاف إليه لاقتضاء الإضافة ملازمة المضاف بالمضاف إليه وتلك الملازمة هنا تؤول إلى التوضيف وإلى هذا قال التفريزي في شرح الكشاف وأنكر أن يكون المضاف إليه في مثله صفة حقيقة حتى يكون من الوصف بالمصدر.

وقوله تعالى «أفكلما جاءكم رسول» هو المقصود من الكلام السابق، وما قبله من قوله ولقد آتيناكم به كما تقدم، فالفاء للسببية والاستفهام للتعجب من طغيانهم ومقابلتهم جميع الرسل في جميع الأزمان بمقابلة واحدة ساوى فيها الخلف السلف مما دل على أن ذلك سجيبة في الجميع.

وتقديم همزة الاستفهام على حرف المطف المفيد للتشريك في الحكم استعمال متبع في كلام العرب وظاهره غريب لأنه يقتضي أن يكون الاستفهام متسلطاً على الناطف والمطوف وتسلط الاستفهام على حرف المطف غريب فلذلك صرفه علماء النحو عن ظاهره ولهم في ذلك طريقتان: إحداهما طريقة الجمهور قالوا همزة الاستفهام مقدمة من تأخير وقد كان موقعها بعد حرف المطف فقدمت عليه لاستحقاق الاستفهام التصدير في جملته، وإنما خصوا التقديم بالهمزة دون غيرها من كلمات الاستفهام لأن الهمزة متألصة في الاستفهام إذ هي الحرف الموضوع للاستفهام الأكثر استعمالاً فيه، وأما غيرها فكلمات أشربت معنى الاستفهام منها ما هو اسم مثل (أين)، ومنها حرف تحقيق وهو (هل) فإنه بمعنى قد فلما كثر دخول همزة الاستفهام عليه حذفوا الهمزة لكثرة الاستعمال فأصل هل فعلت أهل فعلت فالتقدير فأكلما جاءكم رسول فقلب، قيل أفكلما جاءكم رسول فعلى هذه الطريقة يكون الاستفهام

مطوفاً وتكون الجملة معطوفة على التي قبلها أو معطوفة على محذوف بحسب ما يسمح به المقام . الطريقة الثانية طريقة صاحب الكشف وفي معنى اللبيب أن الزحشرى أول القائلين بها وادعى السامعي أن الزحشرى مسبوق في هذا ولم يعين من سبقه فإنه قد جوز طريقة الجمهور وجوز أن تكون همزة الاستفهام هي مبدأ الجملة وأن السقفهم عنه محذوف دل عليه ما عطف عليه بحرف العطف والتقدير في مثله أنكذبونهم فكما جاءكم رسول إلخ . وعلى هذه الطريقة تكون الجملة استفهامية مستأنفة محذوفة بقيتها ثم عطف عليها ما عطف . ولا أثر لهذا إلا في اختلاف الاعتبار والتقدير فأما معنى الكلام فلا يخفى على كلا الاعتارين لأن العطف والاستفهام كليهما متوجهاً إلى الجملة الواقعة بعدهما . والظاهر من كلام صاحب الكشف في هذه الآية وفي قوله تعالى في سورة آل عمران « أولما أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها » أن الطريقتين جائزتان في جميع مواقع الاستفهام مع حرف العطف وهو الحق وأما عدم تعرضه لذلك عند آيات « أتعلمون أن يؤمنوا لكم . أفلا تعلمون . أفتؤمنون بيمض الكتاب » فيا مضى من هذه السورة فذلك ذهول منه وقد تداركه هنا . وعندى جواز طريقة ثالثة وهي أن يكون الاستفهام عن العطف والمعنى أتريدون على مخالفتكم استكباركم كما جاءكم رسول إلخ وهذا متأد في حروف التشريك الثلاثة كما تقدم من أمثلة الواو والفاء وكقوله تعالى « أثم إذا ما وقع آمنتم به » في سورة يونس وقول النابغة :

أثم تَسْدِرَانِ إِلَى مِنْهَا فَإِنِّي قَدْ صَحمتُ وَقَدْ رَأيتُ

وقد استقرت هذا الاستعمال فوجدت مواقفه خاصة بالاستفهام غير الحقيق كما رأيت من الأمثلة . ومعنى الفاء هنا تسبب الاستفهام التمجيز الإنكارى على ما تقرر عندهم من تقوية موسى بالرسول أى قيننا موسى بالرسول فمن عجيب أمركم أن كل رسول جاءكم استكبرتم وجوز صاحب الكشف كون العطف على مقدر أى آتينا موسى الكتاب إلخ ففعلتم ثم وبخهم بقوله أفكلاً ، فالهمزة للتوبيخ والفاء حينئذ عاطفة مقدراً معطوفاً على المقدر المؤول للتوبيخ ، وهو وجه بعيد ، ومرى الوجهين إلى أن جملة آتينا موسى الكتاب إلخ غير مراد منها الإخبار بدلوها . وانتصب كلاً بالنيابة عن الظرف لأنه أضيف إلى ما الظرفية المصدرية والمامل فيه قوله استكبرتم ، وقدم الظرف ليكون موالياً للاستفهام المراد منه التمجيز ليظهر أن عمل المعب هو استمرار ذلك منهم الدال على أنه سجيبة لهم وليس ذلك لمارض عرض في

بعض الرسل وفي بعض الأزمنة، والتقدير أفاستكبرتم كلما جاءكم رسول فقدم الظرف للاهتمام لأنه محل المحب، وقد دل الموم الذي في كلما على شمول التكذيب أو القتل لجميع الرسل المرسلين إليهم لأن عموم الأزمان يستلزم عموم الأفراد المظروفة فيها .

و«تهوى» مضارع هوى بكسر الواو إذا أحب والمراد به مائيل إليه أنفسهم من الانحلاخ عن القيود الشرعية والانغماس في أنواع اللذات والتصميم على العقائد الضالة . والاستكبار الاتصاف بالكبر وهو هنا الترفع عن اتباع الرسل وإعجاب المتكبرين بأنفسهم واعتقاد أنهم أعلى من أن يطيعوا الرسل ويكونوا أتباعاً لهم ، فالسين والفاء في استكبرتم للبالغة كما تقدم في قوله تعالى «إلا إبليس أبى واستكبر» وقوله «فريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون» مسبب عن الاستكبار فالفاء للسببية فإنهم لما استكبروا بلغ بهم العصيان إلى حد أن كذبوا فريقاً أى صرحوا بتكذيبهم أو عاملوهم معاملة الكاذب وقتلوا فريقاً وهذا كقوله تعالى عن أهل مدين «قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول وإنا لنراك فينا ضميماً ولولا رهطك لرجمناك» وتقديم المفعول هنا لما فيه من الدلالة على التفصيل فناسب أن يقدم ليبدل على ذلك كما في قوله تعالى «فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة» . وهذا استعمال عربي كثير في لفظ فريق وما في معناه نحو طائفة إذا وقع معمولاً لفعل في مقام التقسيم نحو «يفشى طائفة منكم وطائفة قدامهم أنفسهم» .

والتفصيل راجع إلى ما في قوله «رسول» من الإجمال لأن كلما جاءكم رسول أفاد عموم الرسول وشمل هذا موسى عليه السلام فإنهم وإن لم يكذبوه بصريح اللفظ لكنهم عاملوه معاملة المكذبين به إذ شكوا غير مرة فيما يخبرهم عن الله تعالى وأسأوا الظن به مراراً في أوامره الاجتهادية وحملوه على قصد التفرير بهم والسعى لإهلاكهم كما قالوا حين بلغوا البحر الأحمر . وحين أمرهم بالحضور لسباع كلام الله تعالى ، وحين أمرهم بدخول أريحا ، وغير ذلك وأما بقية الرسل فكذبوهم بصريح القول مثل عيسى وقتلوا بعض الرسل مثل أشعياء وزكرياء ويحيى ابنه . وأرمياء .

وجاء في تقتلون بالمضارع عوضاً عن الماضي لاستحضار الحالة الفظيعة وهي حالة قتلهم رسولهم كقوله «الله الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه» مع ما في صيغة تقتلون من مراعاة القواصل فأكمل بذلك بلاغة للمنى وحسن النظم .

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ ٥٥

لما عطف على قوله استكبرتم، أو على «كذبتم» فيكون على الوجه اثنان تفسيراً للاستكبار أى يكون على تقدير عطفه على كذبتم من جملة تفصيل الاستكبار بأن أشير إلى أن استكبارهم أنواع تكذيب وتقتيل وإعراض . وعلى الوجهين ففيه التثنية من الخطاب إلى النبوة وإياد لهم عن مقام الحضور فهو من الالتفات الذى نكتته أن ما أجرى على الخطاب من صفات النقص والفضاء قد أوجب إياده عن البال وإعراض البال عنه فيشأر إلى هذا الإياد بخطابه بخطابه البعد فهو كناية (١) .

وقد حسن الالتفات أنه مؤذن بانتقال الكلام إلى سوء مقابلتهم للدعوة المحمدية وهو غرض جديد فإنهم لما تحدث عنهم بما هو من شؤونهم مع أنبيائهم وجه الخطاب إليهم . ولما أريد الحديث عنهم في إعراضهم عن النبي صلى الله عليه وسلم صار الخطاب جارياً مع المؤمنين وأجرى على اليهود ضمير النبوة . على أنه يحتمل أن قوله قلوبنا غلف لم يصرحوا به علناً ويدل لذلك أن أسلوب الخطاب جرى على النبوة من مبدأ هذه الآية إلى قوله تعالى « ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل » . والقلوب مستعملة في معنى الأذهان على طريقة كلام العرب في إطلاق القلب على العقل . والغلف بضم فسكون جمع أغلف وهو الشديد الغلاف مشتق من غلفه إذا جعل له غلافاً وهو الوعاء الحافظ للشيء والسائر له من وصول ما يكره له . وهذا كلام كانوا يقولونه للنبي صلى الله عليه وسلم حين يدعوهم للإسلام قصدوا به التهمك وقطع طمعه في إسلامهم وهو كقول المشركين « قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب » . وفي الكلام توجيه لأن أصل الأغلف أن يكون محجوباً مما لا يلائمه فإن ذلك معنى الغلاف فهم يُحجَّبون أن قلوبهم مستورة عن الفهم ويريدون أنها محفوظة من فهم الضلالات ولذلك قال المفسرون إنه مؤذن بمعنى

(١) قلت نظير هذا الالتفات من الخطاب إلى النبوة بعد إجراء صفات نقص قول الشاعر يذم من يخل في قضاء مهم :

أبى لك كسب الحمد رأى مقصر ونفس أضاق الله بالخير بأعسا
إذا هي حثته على الخير مرة عصاها وإن همت بشرط أطاعها
(٣٧ / ١ - التحرير)

أنها لا تسمى ما تقول ولو كان حقا لوعته وهذان المعنيان اللذان تضمنهما لتوجيه بلاقيهما الراد بقوله تعالى « بل امنهم الله بكفرهم » أى ليس عدم إيمانهم لقصور في فهمهم ولا لريوينا عن قبول مثل ما دعوا إليه ولكن لأنهم كفروا فلمنهم الله بكفرهم وأبعدهم عن الخير وأسبابه .

وبهذا حصل المعنيان المرادان لهم من غير حاجة إلى فرض احتمال أن يكون غلف جمع غلاف لما فيه من التكافؤ في حذف المضاف إليه حتى يقدر أنها أوعية للعلم والحق فلا يتسرب إليها الباطل .

وقوله يدل لعنهم الله بكفرهم تسجيل عليهم ونضج لهم بأنهم صمموا على الكفر والتسكبد بينهم من غير التفات لحجة النبي صلى الله عليه وسلم فلما صمموا على ذلك عاقبهم الله باللعن والإماد عن الرحمة والخير فخرمهم التوفيق وانتصر في دلائل صدق الرسول، فاللعنة حصلت لهم عقابا على التصميم على الكفر وعلى الإعراض عن الحق وفى ذلك رد لما أوهوه من أن قلوبهم غلفت بعيدة عن الفهم لأن الله خلقهم كسائر المخلوقات مستطيعين لإدراك الحق لو توجهوا إليه بالنظر وترك المكابرة وهذا معتقد أهل الحق من المؤمنين عدا الجبرية .

وقوله « فقلنا ما يؤمنون » تفريع على « كذبهم » وقليل صفة لخدوف دل عليه الفعل والتقدير فإيماننا قليلا وما زائدة للمبالغة في التقليل والضمير لجموع بنى إسرائيل ويجوز أن يكون قليلا صفة للزمان الذى يستلزمه الفعل أى فحيننا قليلا يؤمنون. وقليل يجوز أن يكون باقيا على حقيقته مشارا به إلى إيمانهم ببعض الكتاب أو إلى إيمانهم ببعض ما يدعوه له النبي صلى الله عليه وسلم مما يوافق دينهم القديم كالتوحيد ونبوة موسى أو إلى إيمان أفراد منهم في بعض الأيام فإن إيمان أفراد قليلة منهم يستلزم صدور إيمان من مجموع بنى إسرائيل في أزمنة قليلة أو حصول إيمانات قليلة . ويجوز أن يكون قليلا هنا مستعملا في معنى عدم فإن القلة تستعمل في المندم في كلام العرب قال أبو كبير الهذلي :

قليل التشكى للمهم يعنيه كثير الهوى شتى النوى والمسالك

أراد أنه لا تشكى . وقال عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود في أرض نصيبين « كثيرة العقارب قليلة الأقراب » أراد عديعة الأقراب ويقولون فلان قليل الحياء وذلك كله إما مجاز لأن القليل شبه بالعدم وإما كناية وهو أظهر لأن الشيء إذا قل آل إلى الاضمحلال

فكان الانسداد لازماً عرفياً للقلة ادعائياً فتكون ما مصدرية والوجهان أشار إليهما في الكشف باختصار واقتصر على الوجه الثاني منهما في تفسيره قوله تعالى «إِلَهُ مَعَ اللَّهِ» قليلاً ما تذكر «في سورة النمل فقال «والمعنى نفي التذكير والقلة تستعمل في معنى النفي» وكان وجه ذلك أن التذكر من شأنه تحصيل العلم فلو تذكر المشركون المخاطبون بالآية لحصل لهم العلم بأن الله واحد لا شريك له كيف وخطابهم بقوله «إِلَهُ مَعَ اللَّهِ» المقصود منه الإنكار ببناء على أنهم غير معتقدين ذلك.

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا . فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ ٥٩

مطوف على قوله «وقالوا فلونا غلب» لقصد الزيادة في الإنحاء عليهم بالتوبيخ فليهم لو اعرضوا عن الدعوة المحمدية إعراضاً مجرداً عن الأدلة لكان في إعراضهم معذرة ما ولكنهم اعرضوا وكفروا بالكتاب الذي جاء مصدقاً لما معهم والذي كانوا من قبل يستفتحون به على المشركين . فقوله «من عند الله» متعلق بجاءهم وليس صفة لأنه ليس أمراً مشاهداً مطلوماً حتى يوصف به . وقوله «مصدق لما معهم» وصف شأن لقصد زيادة التسجيل عليهم بالذمة في هذا الكفر والقول في تفسيره قد مضى عند قوله تعالى «وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم» . والاستفتاح ظاهره طلب الفتح أى النصر قال تعالى «إن تستفتحوا فقد جاءكم الفتح» وقد فسروه بأن اليهود كانوا إذا قاتلوا المشركين أى من أهل المدينة استنصروا عليهم بسؤال الله أن يبعث إليهم الرسول الموعود به في التوراة . وجوز أن يكون يستفتحون بمعنى يفتحون أى يملأون ويحبرون كما يقال فتح على القارى أى علمه الآية التي ينساها فالسين والفاء مجرداً تأكيداً مثل زيادتهما في استمعهم واستصرخ واستعجب والمراد كانوا يحبرون المشركين بأن رسولا سيبعث فيؤيد المؤمنين ويماقب المشركين . وقوله «فلما جاءهم ما عرفوا» أى ما كانوا يستفتحون به أى لما جاء الكتاب الذي عرفوه كفروا به وقد عدل عن أن يقال فلما جاءهم الكتاب ليكون اللفظ أشمل فيشمل الكتاب والرسول الذي جاء به

فإنه لا يبيح كتاب إلا مع رسول . ووقع التعبير بما الموصولة دون من لأجل هذا الشمول ولأن الإيهام يناسبه الموصول الذي هو أهم فإن الحق أن ما نحيى لما هو أهم من العاقل .

والمراد بما عرفوا القرآن أى أنهم عرفوه بالصفة التحققة في الخارج وإن جبرلوا انطباقها على القرآن لضلالهم لأن الظاهر أن بني إسرائيل لم يكن أكثرهم يمتد صدق القرآن وصدق الرسول وبعضهم كان يمتد ذلك ولكنه يتناسى ويتناقل حسداً قال تعالى « حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق » ويصير معنى الآية « ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم » وعرفوا أنه الذي كانوا يستفتحون به على المشركين .

وجملة « وكانوا من قبل يستفتحون » في موضع الحال وقائدها هنا استحضار حالتهم المحيية وهي أنهم كذبوا بالكتاب والرسول في حال رقبهم لمجيئته وانتظار النصر به وهذا منتهى الخذلان والبهتان .

وقوله « فلما جاءهم ما عرفوا » بالفاء عطف على جملة « كانوا يستفتحون » . ولما الثانية تتنازع مع لما الأولى الجواب وهو قوله « كفروا به » فكان موقع جملة « وكانوا يلج بالنسبة إلى كون الكتاب مصدقاً موقع الحال لأن الاستنصار به أو التبشير به يناسب اعتقاد كونه « مصدقاً لما معهم » وموقعها بالنسبة إلى كون الكتاب والرسول معروفين لهم بالأمارات والدلائل موقع المنشأ من التفرع عنه مع أن مفاد جملة « لما جاءهم كتاب من عند الله » يلج وجملة « لما جاءهم ما عرفوا » يلج واحد وإعادة لما في الجملة الثانية دون أن يقول وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا وإجاءهم ما عرفوا يلج قصد إظهار اتحاد مفاد الجملتين المفتحتين بلها وزيادة الربط بين المعنيين حيث انفصل بالجملة الحالية فحصل بذلك نظم عجيب وإيجاز بديع وطريقة تكرير العامل مع كون الممول واحداً طريقة عربية فصلى ، قال تعالى « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يمدحوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب » - وقال « أيعذكم أنكم إذا كنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون » فأعاد أنكم قبل خبر الأولى وقد عدلنا في هذا البيان عن طريقة الزجاج وطريقة المبرد وطريقة الفراء المذكورات في حاشية الخفاجي وعبد الحكيم وصفناه من محاسن تلك الطرائق كلها لما في كل طريقة منها من غائلة للظاهر .

وقوله « فلمنة الله على الكافرين » جملة دعاء عليهم وعلى أمثالهم والدعاء من الله تعالى

تقدير وقضاء لأنه تعالى لا يمجزه شيء وليس غيره مطلوباً بالأدعية وهذا كقوله « وقالت اليهود يدنا الله مغولة غلت أيديهم » وقوله فاتاهم الله أنى يؤفكون » وسياق بيانه عند قوله تعالى « عليهم دائرة السوء » في سورة براءة . والفاء للسببية والمراد التسبب الذي كرى بمعنى أن ما قبلها وهو المطوف عليه يسبب أن ينطق المتكلم بما بعدها كقول قيس بن الخطيم :

و كنت امرأة لا أسمع الدهر سبة أسبها إلا كشفت غطاءها
فإنى في الحرب الضروس موكل بإقدام نفس ما أريد بقاءها

فمطف قوله فإنى على قوله كشفت غطاءها لأن هذا الحكم يوجب بيان أنه في الحرب مقدم . واللام في الكافرين للاستغراق بقرينة مقام الدعاء يشمل التحدث عنهم لأهم من جملة أفراد هذا الموم بل هم أول أفرادهم سبقاً للذهن لأن سبب ورود المام قطعى الدخول ابتداء في الموم . وهذه طريقة عربية فصيحة في إسناد الحكم إلى الموم والمراد ابتداء بعض أفرادهم لأن دخول المراد حينئذ يكون بطريقة برهانية كما تدخل النتيجة في القياس قال بشامة بن حزن الهشلي :

إنا عيوك يا سلمى غينا وإن سقيت كرام الناس فاسقينا
أراد الكناية عن كرمهم بأنهم يسقون حين يسقى كرام الناس .

﴿ يَسْمَا أَشْتَرُوا بِهِمْ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾ ٩٥

استئناف لذمهم وتسفيه رأيهم إذ رضوا لأنفسهم الكفر بالقرآن وبمحمد صلى الله عليه وسلم وأعرضوا عن النظر فيما اشتعلت عليه كتبهم من الوعد بحجى رسول بعد موسى ، إرضاء لداعية الحسد وهم يحسبون أنهم مع ذلك قد استبقوا أنفسهم على الحق إذ كفروا بالقرآن فهذا إيقاظ لهم نحو معرفة داعيهم إلى الكفر وإشهار لما ينطوى عليه عند المسلمين .
و « يَسْمَا » مركب من (بَسَّ) و (ما) الزائدة . وفي بَسَّ وُضِدَتْهَا نِعَمَ خلاف في كونها فعلين أو اسمين والأصح أنهما فعلاّن وفي (ما) المتصلة بهما مذهب أحدها أنها معرفة تامة أي تقسر باسم معرف

بلام التمرين وغير محتاجة إلى صلة احترازاً عن ما الموصولة فقوله «بئسما» يفسر ببئس الشيء قاله سيويه والكسائي . والآخر أنها موصولة قاله الفراء والفارسي وهذان هما أوضح الوجوه فإذا وقعت بعدها ما وحدها كانت ما معرفة تامة نحو قوله تعالى «إن تبدوا الصدقات فنعىما هي» أي نعم الشيء هي وإن وقعت بعد ما جملة تصلح لأن تكون صلة كانت ما معرفة ناقصة أي موصولة نحو قوله هنا «بئسما اشتروا به أنفسهم» وما فاعل بئس .

وقد يذكر بعد بئس ونعم اسم يفيد تعيين المقصود بالنعم أو المدح ويسمى في علم العربية المخصوص وقد لا يذكر لظهوره من المقام أو لتقدم ما يدل عليه فقوله «أن يكفروا» هو المخصوص بالنعم والتقدير كفرهم بآيات الله ولك أن تجعله مبتدأ محذوف الخبر أو خبراً محذوف المبتدأ أو بدلاً أو بيانا من «ما» وعليه فقوله تعالى «اشتروا» إما صفة للمعرفة أو صلة للموصولة و«أن يكفروا» هو المخصوص بالنعم خبر مبتدأ محذوف وذلك على وزن قولك نعم الرجل فلان .

والاشتراء الاتباع وقد تقدم في قوله تعالى «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى» فقوله تعالى هنا «بئسما اشتروا به أنفسهم» مجاز أطلق فيه الاشتراء على استبقاء الشيء الرغوب فيه تشبيهاً لاستبقائه باتباع شيء سرغوب فيه فهم قد آثروا أنفسهم في الدنيا فأبقوا عليها بأن كفروا بالقرآن حسداً . فإن كانوا يمتقدون أنهم محقون في إعراضهم عن دعوة محمد صلى الله عليه وسلم لتسكهم بالثورة وأن قوله فيما تقدم «فلما جاءهم ما عرفوا» بمعنى جاءهم ما عرفوا صفته وإن فرطوا في تطبيقها على الموصوف ، فمضى اشتراء أنفسهم جار على اعتقادهم لأنهم نجوها من العذاب في اعتقادهم فقوله «بئسما اشتروا به أنفسهم» أي بئسما هو في الواقع وأما كونه اشتراء فيحسب اعتقادهم وقوله «أن يكفروا بما أنزل الله» هو أيضاً بحسب الواقع وفيه تنبيه لهم على حقيقة حلمهم وهي أنهم كفروا برسول مرسل إليهم للدوام على شريعة نسخت .

وإن كانوا معتقدين بصدق الرسول وكان إعراضهم لمجرد المكابرة كج يدل عليه قوله قبله «فلما جاءهم ما عرفوا» على أحد الاحتمالين المتقدمين ، فالاشتراء بمعنى الاستبقاء الدنيوي أي بئس الموضع بذلهم الكفر ورضاهم به لبقاء الرئاسة والسمعة وعدم الاعتراف برسالة الصادق فالآية على نحو قوله تعالى «أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة» .

وقيل إن اشتروا بمعنى باعوا أى بذلوا أنفسهم والمراد بذلك العذاب في مقابلة إرضاء مكابرتهم وحسدهم وهذا الوجه منظور فيه إلى قوله قبله « فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به » وهو بعيد من اللفظ لأن استعمال الاشتراء بمعنى البيع مجاز بعيد إذ هو يقضى إلى إدخال النلط على السامع وإفساد ما أحكمته اللغة من التفرقة وإتادها إليه قصد قائله إلى بيان حاصل المعنى . على أنك قد علمت إمكان الجمع بين مقتضى قوله « ما عرفوا » وقوله هنا « اشتروا به أنفسهم » فأنت في غنى عن التكاف . وعلى كلا التفسيرين يكون اشتروا مع ما تفرع عنه من قوله « فبأءوا بنضب على غضب » تثبيلاً لحالهم بحال من حاول تجارة لبيع فأصابه خسران وهو تمثيل يقبل بعض أجزائه أن يكون استدارة وذلك من محاسن التثيلية .

وحجبه بصيغة المضارع في قوله « أن يكفروا » ولم يؤت به على ما يناسب المبين وهو « ما اشتروا » المقتضى أن الاشتراء قد مضى للدلالة على أنهم صرحوا بالكفر بالقرآن من قبل نزول الآية فقد تبين أن اشتراء أنفسهم بالكفر عمل استقر ومضى ، ثم لما أريد بيان ما اشتروا به أنفسهم نبه على أنهم لم زالوا يكفرون ويعلم أنهم كفروا فيما مضى أيضاً إذ كان المبين بأن يكفروا معبراً عنه بالماضى بقوله « ما اشتروا » .

وقوله « بنيا » مفعول لأجله علة لقوله « أن يكفروا » لأنه الأقرب إليه ، ويجوز كونه علة لاشتروا لأن الاشتراء هنا صادق على الكفر فإنه المخصوص بحكم التهم وهو عين المذموم ، والبنى هنا مصدر ببنى إذا ظلم وأراد به هنا ظلماً خاصاً وهو الحسد وإعما جعل الحسد ظلماً لأن الظلم هو المعاملة بغير حق والحسد تمى زوال النعمة عن المحسود ولا حق للحاسد في ذلك لأنه لا يناله من زوالها نفع ، ولا من بقائها ضرر ، ولقد أجاد أبو الطيب إذ أخذ هذا المعنى في قوله :

وَأَظْلَمُ خَلْقَ اللَّهِ مَنْ بَاتَ حاسداً لِمَنْ بَاتَ فِي نَعْمَائِهِ يَتَقَلَّبُ .

وقوله أن ينزل الله يتعلق بقوله بنيا يحذف حرف الجر وهو حرف الاستعلاء لتأويل بنيا بمعنى حسداً .

فاليهود كفروا حسداً على خروج النبوة منهم إلى العرب وهو المشار إليه بقوله تعالى على من يشاء من عبادة وقوله فبأءوا بنضب على غضب أى فرجوا من تلك الصفة وهى اشتراء أنفسهم بالخسران المبين وهو تمثيل لحالهم بحال الخارج بسلمته لتجارته فأصابه خسارة فرجع

إلى منزله خامراً . شبه مصيرهم إلى الخسران بـرجوع التاجر الخاسر بعد ضميمة قوله: «بئس ما اشترؤا به أنفسهم». والظاهر أن المراد بغضب على غضب الغضب الشديد على حد قوله تعالى «نور على نور» أى نور عظيم وقوله «ظلمات بعضها فوق بعض» وقول أبي الطيب :
* أَرَقُّ عَلَى أَرَقٍّ وَمِثْلِي بِأَرَقِّ *

وهذا من استعمال التكرير باختلاف صيغه في معنى القوة والشدة كقول الخطيئة :
أنت آل شماس بن لأى وإنما أنا هم بها الإحكام والحسب المد
أى الكثير العدد أى العظيم وقال المرى * بنى الحسب الوضاح والفخر الجم * أى العظيم
قال القرطبي قال بعضهم المراد به شدة الحال لا أنه أراد غضبين وهما غضب الله عليهم للكفر
وللعدو أو للكفر بمحمد وعيسى عليهما السلام .

وقوله «وللكافرين عذاب مهين» هو كقوله فلنعت الله على الكافرين أى ولهم عذاب مهين لأنهم من الكافرين ، والمهين المذل أى فيه كيفية احتقارهم .

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا تُوْثِرُنَا بِمَا أَنزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾

معطوف على قوله «ولما جاءهم كتاب من عند الله» المعطوف على قوله «وقالوا قلوبنا غلف» وهذا الاعتبار يصح اعتباره معطوفاً على «وقالوا قلوبنا غلف» على المرفوف في اعتبار المطف على ما هو معطوف وهذا كله من عطف حكايات أحوالهم في ما ذيرهم عن الإعراض عن الدعوة الإسلامية فإذا دموا قالوا قلوبنا غلف ، وإذا جمعوها السكتاب أمرضوا عنه بعد أن كانوا منتظره حسداً أن نزل على رجل من غيرهم ، وإذا وعظوا وأنذروا ودهوا إلى الإيمان بالقرآن وبأنه أنزله الله وأن ينظروا في دلائل كونه منزلاً من عند الله أمرضوا وقالوا نؤمن بما أنزل علينا أى بما أنزله الله على رسولنا موسى ، وهذا هو مجمع ضلالهم ومنع عنادهم فلذلك تصدى القرآن لتطويل الحاجة فيه بما هنا وما بعده تمهيداً لقوله الآتى «ما ننسخ من آية» الآيات .

وقولهم تؤمن بما أنزل علينا أرادوا به الاعتذار وتلذذ أنفسهم لأنهم لما قيل لهم آمنوا بما أنزل الله علموا أنهم إن امتنعوا امتناعاً مجرداً عدت عليهم شناعة الامتناع من الإيمان بما يدعى أنه أنزله الله فقالوا في معذرتهم ولإرضاء أنفسهم يؤمن بما أنزل علينا أى أن فضيلة الانسحاب للإيمان بما أنزل الله قد حصلت لهم أى فنحن نكتفى بما أنزل علينا وزادوا إذ تمسكوا بذلك ولم يرفضوه . وهذا وجه التعبير في الحكاية عنهم بلفظ المضارع يؤمن أى ندوم على الإيمان بما أنزل علينا وقد عرضوا بأنهم لا يؤمنون بغيره لأن التعبير بنؤمن بما أنزل علينا في جواب من قال لهم آمنوا بما أنزل الله وقد علم أن مراد القائل الإيمان بالقرآن مبشر بأنهم يؤمنون بما أنزل عليهم فقط لأنهم يرون الإيمان بغيره مقتضياً الكفر به فههنا مستفاد من مجموع جملتي آمنوا بما أنزل الله وجوابها بقولهم يؤمن بما أنزل علينا .

وقوله تعالى « ويكفرون بما أوراهم حججاً بالمضارع محاكاة لقولهم يؤمن بما أنزل علينا وتصريح بما لوحوا إليه ورد عليهم أى يدومون على الإيمان بما أنزل عليهم ويكفرون كذلك بما أوراهم فهم يرون أن الإيمان به مقتضى للكفر بغيره على أن المضارع تأثيراً فى معنى التعجب والغرابة . وفى قرنه بواو الحال إشعار بالرد عليهم وزاد ذلك بقوله وهو الحق مصداقاً لمعهم .

والوراء في الأصل اسم مكان للجهة التي خلف الشيء وهو عريق في الظرفية وليس أصله مصدرًا . جمل الوراء مجازًا أو كناية عن النائب لأنه لا يبصره الشخص واستعمل أيضًا مجازًا عن المجاوز لأن الشيء إذا كان أمام السائر فهو سائر إليه فإذا صار ورائه فقد تجاوزه وتباعد عنه قال النابغة * وليس وراء الله للمرء مطلب * واستعمل أيضًا بمعنى الطلب والتعقب تقول ورأى فلان بمعنى يتعقبني ويطلبني ومنه قول الله تعالى «وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا» وقول لبيد:

أليس ورأى أن تراخت منيتي لزوم العصا تحنى عليها الأصابع

فمن ثم زعم بعضهم أن السوراء يطلق على الخلف والأمام إطلاق اسم الضدين واحتج بيت لبيد وبقرآن وكان أمامهم ملك وقد علمت أنه لا حاجة فيه ولذلك أنكر الأمدى في الموازنة كونه ضدًا .

فلراد بما وراءه في الآية بما عداه وتجاوزه أى بغيره والمقصود بهذا الغير هنا خصوص

القرآن بقرينة السياق لتقدم قوله، وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله ولتتقيه بقوله وهو الحق مصداقاً .

وجهة وهو الحق حالية واللام في الحق للجنس والمقصود اشتها المسند إليه بهذا الجنس أى وهو المشتهر بالحقية المسلم ذلك له على حد قول حسان :

وإن سنام الجند من آل هاشم بنوبت غزوم ووالدك العبد

لم يرد حسان أنحصار العبودية في الوالد وإنما أراد أنه المروف بذلك المشتهر به فليست اللام هنا مفيدة للحصر لأن تعريف المسند باللام لا تطرد إفادته الحصر على ما في دلائل الإنجاز . وقيل يفيد الحصر باعتبار القيد أعنى قوله مصداقاً أى هو المنحصر في كونه حقاً مع كونه مصداقاً فإن غيره من الكتب السماوية حق ولكنه ليس مصداقاً لما معهم ولعل صاحب هذا التفسير يعتبر الإنجيل غير متمرض لتصديق التوراة بل مقتصرراً على تحليل بعض الحمرات وذلك يشبه عدم التصديق . ففي الآية صد لبني إسرائيل عن مقابلة القرآن بمثل ما قالوا به الإنجيل وزيادة في توبيخهم .

وقوله مصداقاً حال مؤكدة لقوله وهو الحق، وهذه الآية علم في التمثيل للحال المؤكدة وعندى أنها حال مؤسسة لأن قوله مصداقاً إما معهم مشعر بوصف زائد على منضمون وهو الحق إذ قد يكون الكتاب حقاً ولا يصدق كتاباً آخر ولا يكذبه وفي مجيء الحال من الحال زيادة في استحضر شؤونهم وهيئاتهم .

وقوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين » فصله عما قبله لأنه اعتراض في أثناء ذكر أحوالهم قصد به الرد عليهم في معذرتهم هذه لإظهار أن معاداة الأنبياء دأب لهم وأن قولهم « نؤمن بما أنزل علينا » كذب إذ لو كان حقاً لما قتل أسلافهم الأنبياء الذين هم من قومهم ودعاهم إلى تأييد التوراة والأمر بالعمل بها ولكنهم يعرضون عن كل ما لا يوافق أهواءهم . وهذا لإلزام الحاضرين بما فعله أسلافهم لأنهم يرونهم على حق فيما فعلوا من قتل الأنبياء . والإتيان بالمضارع في قوله « تقتلون » مع أن القتل قد مضى لقصد استحضر الحالة الفظيعة وقرينة ذلك قوله من قبل، فذلك كما جاء الخطيئة بالماضي مراداً به الاستقبال في قوله :

شهد الخطيئة يوم يلتق ربه أن الوليد أحق بالندر

بقرينة قوله يوم يلتق ربه .

والمراد بأنبياء الله الذين ذكرناهم عند قوله تعالى « يقتلون النبيين بغير الحق » .

والظاهر أن قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » لا يشمل الامتثال فيكون قوله « واسمعوا » دالا على معنى جديد وليس تأكيذا، ولك أن تجمله تأكيذاً لدلول خذوا ما آتيناكم بقوة بأن يكون الأخذ بقوة شاملا لنية الامتثال وتكون نكتة التأكيذ حينئذ هي الإشار بآتهم مظنة الإجمال والإخلال حتى أكد عليهم ذلك قبل تبين عدم امتثالهم فيما يأتي في هذه الآية زيادة بيان لقوله في الآية الأولى « واذكروا ما فيه » .

واعلم أن من دلائل النبوة والمعجزات العلمية إشارات القرآن إلى العبارات التي نطق بها موسى في بني إسرائيل وكتبت في التوراة فإن الأمر بالسماح تكرر في مواضع مخاطبات موسى للإبن إسرائيل بقوله « اسمع يا إسرائيل » فهذا من نكت اختيار هذا اللفظ للدلالة على الإمتثال دون غيره مما هو أوضح منه وهذا مثل ما ذكرنا في التفسير بالبعد .

وقوله « قالوا سمعنا وعصينا » يحتمل أنهم قالوه في وقت واحد جوابا لقوله واسمعوا وإنما أجابوه بأمرين لأن قوله اسمعوا تضمن معنيين معنى صريحا ومعنى كنهائيا فأجابوا بامتثال الأمر الصريح وأما الأمر الكنهائي فقد رفضوه وذلك يتضمن جواب قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » أيضا لأنه يتضمن ما تضمنه « واسمعوا » وفي هذا الوجه بعد ظاهر إذ لم يبعد منهم أنهم شافهوا نبيهم بالزم على المصيبة وقيل إن قوله « سمعنا » جواب لقوله « خذوا ما آتيناكم » أى سمعنا هذا الكلام . وقوله « وعصينا » جواب لقوله « واسمعوا » لأنه بمعنى امتثلوا ليكون كل كلام قد أجيب عنه ويبيده أن الإتيان في جوابهم بكلمة سمعنا مشير إلى كونه جوابا لقوله « اسمعوا » لأن شأن الجواب أن يشتمل على عبارة الكلام الجواب به وقوله ليكون كل كلام قد أجيب عنه قد علمت أن جعل سمعنا وعصينا جوابا لقوله « واسمعوا » ينفي عن طلب جواب لقوله خذوا، ففيه إيماز، فالوجه في معنى هذه الآية هو ما نقله الفخر عن أبي مسلم أن قولهم « عصينا » كان بلسان الحال يعنى فيكون « قالوا » مستعملا في حقيقته ومجازه أى قالوا سمعنا وعصوا فكان لسانهم يقول عصينا . ويحتمل أن قولهم عصينا وقع في زمن متأخر من وقت نزول التوراة بأن قالوا عصينا في حشم على بعض الأوامر مثل قولهم لموسى حين قال لهم ادخلوا القرية « لن ندخلها أبدا » وهذان الوجهان أقرب من الوجه الأول . وفي هذا بيان لقوله في الآية الأولى « ثم توليتم من بعد ذلك » .

والإشراب هو جعل الشيء شارباً ، واستمير لجعل الشيء متصلاً بشيء وداخلاً فيه ووجه الشبه هو شدة الاتصال والسرمان لأن الماء أسرى الأجسام في غيره ولذا يقول الأطباء الماء مطية الأغذية والأدوية ومركبها الذي تسافر به إلى أقطار البدن فلذلك استماروا الإشراب لشدة التداخل استمارة تبمية قال بعض الشعراء :

تفانل حب عثمة في فؤادي فبادبه مع انطافى يسير^(١)

تفانل حيث لم يبلغ شراب ولا حزن ولم يبلغ سرور

ومنه قولهم أشرب الثوب الصنغ، قال الراغب من عادتهم إذا أرادوا غامرة حب وبفض أن يستمروا لذلك اسم الشراب اهـ . وقد اشتهر المعنى المجازي فهجر استعمال الإشراب بمعنى السقي وذكر القلوب قرينة على أن إشراب العجل على تقدير مضاف من شأن القلب مثل عبادة العجل أو تأليه العجل . وإثما جعل جميع العجل إشرباً لهم للإشارة إلى أنه بلغ جميع العجل مبلغ الأمر الذي لا اختيار لهم فيه كأن غيرهم أشربهم إياه كقولهم أولع بكذا وشيف . والعجل مفعول أشربوا على حذف مضاف مشهور في أمثاله من تعليق الأحكام وإسنادها إلى الذوات مثل « حُرِّمَتْ عليكم الميتة » أى أكل لحمها . وإثما شنفوا به استحساناً واعتقاداً أنه إلههم وأن فيه نعمهم لأنهم لما رأوه من ذهب قدسوه من فرط حبهم الذهب .

وقد قوى ذلك الإعجاب به بفرط اعتقادهم ألوهيته ولذلك قال تعالى: **يَكْفُرْهُمْ** فإن الاعتقاد يزيد المعتقد توغلاً في حب معتقده . وإسناد الإشراب إلى ضمير ذواتهم ثم توضيحه بقوله « في قلوبهم » مبالغة وذلك مثل ما يقع في بدل البعض والاشتمال وما يقع في تمييز النسبة . وقريب منه قوله تعالى « إنا يا كاون في بطونهم ناراً » وليس هو مثل ما هنا لأن الأكل متمحض لكونه منحصراً في البطن بخلاف الإشراب فلا اختصاص له بالقلوب .

وقوله « قل بشيا يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين » تذييل واعتراض ناشئ عن قولهم « سمعنا وعصينا » وهو خلاصة لإبطال قولهم « تؤمن بما أنزل علينا » بعد أن أبطل ذلك

(١) ذكر هذه الآيات القرطبي في تفسره وقال إنها لأحد التابئين أى النافذة الدياني أو النافذة الجسد في زوجته عثمة كان عتب عليها في بعض الأمر فطلقها وكان عيباً لها . وبهذا :

أكاد إذا ذكرت البهده منها أظير لو أن إنسانا يعطير

بشواهد التاريخ وهي قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » وقوله « ولقد جاءكم موسى بالبينات » وقوله « قالوا سمعنا وعصينا » ولذلك فصله عن قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » لأنه يجري من الأول مجرى التقرر والبيان لحاصله ، والمعنى قل لهم إن كنتم مؤمنين بما أنزل عليكم كما زعمتم بمعنى التوراة فبئسما أمركم به هذا الإيمان إذ فعلتم ما فعلتم من الشنائع من قتل الأنبياء ومن الإشرار بالله في حين قيام التوراة فيكم فكيف وأنتم اليوم لا تعرفون من الشرية إلا قليلا ، وخاصة إذا كان هذا الإيمان بزعمهم يصددهم عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فالجملة الشرطية كلها مقول قل والأمر هنا مستعمل مجازا في التسبب .

وإنما جعل هذا مما أمرهم به إيمانهم مع أنهم لم يدعوا ذلك لأنهم لما فعلوه وهم يزعمون أنهم متصليون في التمسك بما أنزل إليهم حتى أنهم لا يخالفونه قيد فترولا يستمعون لكتاب جاء من بعده فلا شك أن لسان حاكم ينادي بأنهم لا يفعلون فعلا إلا وهو مأذون فيه من كتابهم هذا وجه الملازمة وأما كون هذه الأفعال مذمومة شنيعة فذلك معلوم بالبداهة فأتبع ذلك أن إيمانهم بالتوراة يأمرهم بارتكاب الفظائع وهذا ظاهر الكلام والمقصود منه القدح في دعواهم الإيمان بالتوراة وإبطال ذلك بطريق يستنزل طائرهم ويرى بهم في مهواة الاستسلام للحجة فأنظر إيمانهم المقطوع بدمه في مظهر الممكن الفروض ليتوصل من ذلك إلى تبكيثهم وإغواءهم نحو « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » ولهذا أضيف الإيمان إلى ضميرهم لإظهار أن الإيمان المذموم هو إيمانهم أى الذى دخله التحريف والاضطراب لما هو معلوم من أن الإيمان بالكتب والرسل إنما هو لصالح الناس والخروج بهم من الظلمات إلى النور فلا جرم أن يكون مرتكبو هاته الشنائع ليسوا من الإيمان بالكتاب الذى فيه هدى ونور فى شيء فبطل بذلك كونهم « مؤمنين » وهو المقصود بقوله بئسما يأمركم جواب الشرط مقدم عليه أو قل دليل الجواب ولأجل هذا جرى في هذا الشرط بيان التى من شأن شرطها أن يكون مشكوك الحصول وينتقل من الشك فى حصوله إلى كونه مفروضاً كما يفرض الحال وهو المراد هنا لأن التكلم عالم بانتفاء الشرط ولأن المخاطبين يمتدنون وقوع الشرط فكان مقتضى ظاهر حال التكلم أن لا يؤثر بالشرط المتضمن لكونهم « مؤمنين » إلا منتهياً ومقتضى ظاهر حال المخاطب أن لا يؤثر به إلا مع إذا ولكن التكلم مع علمه بانتفاء الشرط فرضه كما يفرض الحال استنزالا لطائرهم . وفى الإتيان بيان إشعار بهذا

الفرض حتى بقوا في الشك في خالهم وينقلوا من الشك إلى اليقين بأنهم غير مؤمنين حين يحىء الجواب وهو بثسا يأمركم وإلى هذا أشار صاحب الكشف كما قاله انتفرائى وهو لا ينانى كون القصد التيكيت لأنها معان متعاقبة يفضى بعضها إلى بمص فمن الفرض يتولد التشكيك ومن التشكيك يظهر التيكيت .

ولا معنى لجمل « إن كنتم مؤمنين » ابتداء كلام وجوابه محذوفا تقديره فإيمانكم لا يأمركم بقتل الأنبياء وعبادة المجل إلخ لأنه قطع لأوامر الكلام وتقدير بلا داع مع أن قوله « قل بثسا يأمركم به إيمانكم » إلخ يتطلبه مزيد تطلب ونظائره في آيات القرآن كثيرة . على أن معنى ذلك التقدير لا يلاقى الكلام المتقدم الثبت أن إيمانهم أمرهم بهذه المذام فكيف ينفى بعد ذلك أن يكون إيمانهم يأمرهم .

وبثسا هنا: نظير بثسا المتقدم في قوله « بثسا اشتروا به أنفسهم » سوى أن هذا لم يؤت له باسم مخصوص بالذم لإدالة قوله « وأشربوا في قلوبهم المجل بكفرهم » والتقدير بثسا يأمركم به إيمانكم عبادة المجل .

﴿ قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَّمْنُوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴾

إبطال لدعوى قارة في نفوسهم اقتضاها قولهم تؤمن بما أنزل علينا الذى أرادوا به الاعتذار عن إعراضهم عن دعوة محمد صلى الله عليه وسلم بعد أنهم متصلبون في التمسك بالتوراة لا يعدونها وأنهم بذلك استحقوا محبة الله إياهم وتكون الآخرة لهم فلما أبطلت دعوى إيمانهم بما أنزل عليهم بإلزامهم الكذب في دعواهم بسند ما أتاه سلفهم وهم جدودهم من الفطائع مع أنبيائهم والخروج عن أوامر التوراة بالإشراك بالله تعالى بعبادة المجل عقب ذلك بإبطال ما في عقائدهم من أنهم أهل الانفراد برحمة الله ماداموا متمسكين بالتوراة وأن من خالفها لا يكون له حظ في الآخرة ، وارتكب في إبطال اعتقادهم هذا طريقة الإحالة على ما عقدوا عليه اعتقادهم من الثقة بحسن العير أو على شكهم في ذلك فإذا ثبت لديهم شكهم في ذلك علموا أن إيمانهم

بالتوراة: غير ثابت على حقه وذلك أشد مايفت في أعضادهم ويسقط في أيديهم لأن ترقب الحظم الأخرى أم ما يتعلق به المعتقد المتدين فإن تلك هي الحياة الدائمة والنعم المقيم .

وقد قيل إن هذه الآية رد لدعوى أخرى صدرت من اليهود تدل على أنهم يحملون الجنة خاصة بهم مثل قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة إلا من كان هوداء، وإلى هذا مال القرطبي والبيضاوي وعليه فيكون ذكر الرد عليهم بينا لمجرد المناسبة في رد معتقد لهم باطل أيضاً لا في خصوص الفرض المسوق فيه الآيات المتقدمة بناء على أن الآيات لايزم أن تكون متناسبة تمام المناسبة ونحن لا نساعد على ذلك فلي هذا الوجه تكون هاته الآية هنا نزلت مع سوابقها للرد على أقوالهم المتفرقة المحكية في آيات أخرى وإنما اتصلت مع الآيات الراجعة إلى رد دعوائهم بالإيمان بما أنزل عليهم للمناسبة بجميع رد جميع دعائهم ولكن فيما ذكرناه غنية . وإيما كان فهذه الآية تحدث اليهود كما تحدى القرآن مشركي العرب بقوله فاتوا بسورة من مثله .

وإنما فصلت هاته الآية عما قبلها لاختلاف السياق لأن هذه الآية إلقاء حجة عليهم والآيات السابقة تفتيح لأحوالهم وإن كان في كل من ذلك احتجاج لكن الانتقال من أسلوب إلى أسلوب كان محسناً للفصل دون العطف لاسيما مع افتتاح الاحتجاج بقل .

والكلام في « لكم » مشعر بأن المراد من الدار الآخرة نعيمها ولكم خبر كانت قدم للحصر بناء على اعتقادهم كتقديمه في قول السكيت يمدح هشاماً بن عبد الملك حين عفا عنه من قصيدة :

لكم مسجداً الله الزوران والحصى لكم قبضة من بين آثرى وأقرا

وعند الله ظرف متعلق بكات والندبة عندية تشريف وإدخال أى مدخرة لكم عند الله وفي ذلك إيذان بأن الدار الآخرة مراد بها الجنة . وانتصب خالصة على الحال من اسم كان ولا وجه لتوقف بعض النحاة في معنى الحال من اسم كان . ومعنى الخالصة السالمة من مشاركة غيركم لكم فيها فهو يؤول إلى معنى خاصة بكم .

وقوله « من دون الناس » دون في الأصل ظرف للسكان الأقرب من مكان آخر غير متصرف وهو مجاز في المفارقة فلذلك تدل على تخالف الأوصاف أو الأحوال ، تقول هذا لك دون زيد أى لاحق لزيد فيه فقوله من دون الناس تأكيد لمعنى الاختصاص المستفاد من تقديم الخبر ومن

قوله «خالصة» لدفع احتمال أن يكون المراد من الخلوص الصفاء من المشارك في درجاتهم مع كونه له حظ من النعيم . والمراد من الناس جميع الناس فاللام فيه للاستغراق لأنهم قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا .

وقوله «فتمنوا الموت» جواب الشرط ووجه الملازمة بين الشرط - وهو أن الدار الآخرة لهم - وجزائه وهو معنى الموت أن الدار الآخرة لا يخلص أحد إليها إلا بالروح حين تفارق جسده ومفارقة الروح الجسد هو الموت فإذا كان الموت هو سبب معيهم إلى الخيرات كان الشأن أن يتمنوا حلوله كما كان شأن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كما قال عمير بن الحارث رضي الله عنه :

جربا إلى الله بغير زاد إلا التقي وعمل الماد

وارتجز جعفر بن أبي طالب يوم غزوة مؤتة حين اقتحم على المشركين بقوله :

يا حبذا الجنة واقتراؤها طيبة وبارد شرابها

وقال عبد الله بن رواحة عند خروجه إلى غزوة مؤتة ودعا المسلمون له ولبن معه أن يردم الله سالمين :

لكنني أسأل الرحمن مغفرةً وضربةً ذات فرغ تقذف الريدا

أوطئته من يدي حرانٌ مجهزةً بحربة تنفذُ الأحشاء والكيدا

حتى يقولوا إذا مروا على جدتي أرشدك الله من فاز وقد رشدنا

وجملة «ولن يتمنوا أبدا» إلى آخره معترضة بين جملة «قل إن كانت لكم الدار الآخرة» وبين جملة «قل من كان عدوا لجبريل» والكلام موجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين إعلاما لهم ليزدادوا يقينا وليحصل منه تحذير لليهود إذ يسمونه ويودون أن يخالفوه لثلاث ينقض حجة على صدق الخبر به فيلزمهم أن الدار الآخرة ليست لهم .

وقوله بما قدمت أيديهم يشير إلى أنهم قد صاروا في عقيدة مختلطة متناقضة كشأن عقائد الجبهة الموردين فهم يعتقدون أن الدار الآخرة لهم بما دل عليه قولهم يؤمن بما أنزل علينا وقولهم نحن أبناء الله وأحباؤه ثم يمترون بأنهم اجتروا على الله واكتسبوا السيئات حسبا

سطر ذلك عليهم في التوراة وفي كتب أنبيائهم فيعتذرون بأن النار تحسب أياماً معدودة ولذلك يخافون الموت فراراً من العذاب . والمراد بما قدمت أيديهم ما أتوه من المصاعب سواء كان باليد أم ببرها بقرينة المقام ، فقيل عبر باليد هنا عن الذات مجازاً كما في قوله « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » وكما عبر عن الذات باليمين في باب التوكيد لأن اليد أمم آلات العمل . وقيل أريد بها الأيدي حقيقة لأن غالب جنایات الناس بها وهو كناية عن جميع الأعمال قاله الواحدى ولعل التكني بها دون غيرها لأن أجمع معاصيها وأفظمها كان باليد فالأجمع هو تحريف التوراة والأفظم هو قتل الأنبياء لأنهم بذلك حرّموا الناس من هدى عظيم . وإسناد التقديم للأيدي على الوجه الأول حقيقة وعلى الوجه الثانى مجاز عقلى . وقوله « والله عليم بالظالمين » خبر مستعمل في التهديد لأن القدير إذا علم بظلم الظالم لم يتأخر عن معاقبته فهذا كقول زهير :

* فهما يكتّم الله يعلم *

وقد عدت هذه الآية في دلائل نبوة النبي صلى الله عليه وسلم لأنها نكت صدور تمنى الموت مع حرصهم على أن يظهرها تكذيب هذه الآية ولا يقال لهم لم تمنوا الموت بقولهم لأن التمنى بالقلب لو وقع لطفوا به بالسنتهم لقصد الإعلان بإبطال هذه الوصمة فسكوتهم يدل على عدم وقوعه وإن كان التمنى موضع القلب لأنه طلب قلبى إذ هو محبة حصول الشيء وتقدم في قوله « إلا أمانى » أن الأمانة ما يقدر فى القلب . وهذا بالنسبة إلى اليهود المخاطبين زمن النزول ظاهر إذ لم ينقل عن أحد منهم أنه تمنى الموت كما أخبرت الآية وهى أيضاً من أعظم الدلائل عند أولئك اليهود على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فإنهم قد أيقن كل واحد منهم أنه لا يتمنى الموت وأيقن أن بقية قومه لا يتمنونه لأنه لو تمناه أحد لأهلن بذلك لهمهم بمحصر كل واحد منهم على إبطال حكم هذه الآية . ويفيد بذلك إعجازاً عاماً على تماقب الأجيال كما أفاد عجز العرب عن المعارضة علم جميع الباحثين بأن القرآن معجز وأنه من عند الله . على أن الظاهر أن الآية تشمل اليهود الذين يأتون بمد يهود عصر النزول إذ لا يعرف أن يهودياً تمنى الموت إلى اليوم فهذا ارتفاع فى دلائل النبوة وجملة « والله عليم بالظالمين » فى موضع الحال من ضريح الرفع فى يتمنوه أى علم الله ما فى نفوسهم فأخبر رسوله بأن يتخذهم وهذا زيادة فى تسجيل امتناعهم من تمنى الموت ، والمراد بالظالمين اليهود فهو من وضع الظاهر موضع الضمير ليصفهم بالظالم .

﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ
لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحِّزٍ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا
يَعْمَلُونَ ﴾ %

مطوف على قوله « ولن يتمنوه أبداً » للإشارة إلى أن عدم تمنيه الموت ليس على الوجه
المتعارف عند البشر من كراهة الموت ما دام المرء بما فيه بل هم يتجاوزوا ذلك إلى كونهم أحرص
من سائر البشر على الحياة حتى المشركين الذين لا يرجون بها ولا نشورا ولا نعيما فتميمهم
عندهم هو نعيم الدنيا وإلى أن تموتوا أن يموتوا أقصى أمد التمتع مع ما يمتري صاحب هذا
العمر من سوء الحالة ورذالة العيش . فلما في هذه الجمل المطوفة من التأكيد لمضمون الجملة
المطوف عليها أخرت عنها ولما فيها من الزيادة في وصفهم بالأحرصية المتجاوزة الحد معطف
عليه ولم يفصل لأنه لو كان لجرد التأكيد لفصل كما يفصل التأكيد عن المؤكد .

وقوله « لتجدنهم » من الوجدان القلبي المتعدى إلى مفعولين . والمراد من الناس
في الظاهر جميع الناس أى جميع البشر فهم أحرصهم على الحياة فإن الحرص على الحياة غريزة
في الناس إلا أن الناس فيه متفاوتون قوة وكيفية وأسبابا قال أبو الطيب :

أرى كلنا يهوى الحياة بسعيه حريصاً عليها مستهماً بها صبا
فحب الجبان النفس أوردته التقي وحب الشجاع النفس أوردته الحربا

ونكر الحياة قصداً للتنويع أى كيفما كانت تلك الحياة وتقول يهود تونس ما معناه
« الحياة وكفى » .

وقوله « ومن الذين أشركوا » معطف على الناس لأن المضاف إليه أفعّل التفضيل تقدر
معه من التفضيلية لا محالة فإذا عطف عليه جز إظهارها ويتمين الإظهار إذا كان المفضل
من غير نوع المفضل عليه لأن الإضافة حينئذ تمتنع كما هنا فإن اليهود من الناس وليسوا
من الذين أشركوا . وعند سيويه أن إضافته على تقدير اللام فيكون قوله « ومن الذين
أشركوا » على قوله -عطفنا بالحل على المعنى أو بتقدير مطوف محذوف تقديره أحرص هو
متعلق من الذين أشركوا وإليه مال في الكشف .

وقوله « يود أحدهم » بيان لأحرصيتهم على الحيلة وتحقيق لمعوم النوعية في الحياة المنكرة لقطع توهم أن الحرص لا يبلغ بهم مبلغ الطمع في الحياة البالغة لمدة ألف سنة فإنها مع تمدنها لو تمت لهم كانت حياة خفف وأرذل عيش يظن بهم أن لا يبلغ حبهم الحياة إلى تمنيتها ، وقد قال الحريري :

والموت خير للقي من عيشه عيش البهيمة

فجاء بهاته الجملة لتحقيق أن ذلك الحرص يشمل حتى هاته الحياة النسيمة ولما في هاته الجملة من البيان لمضمون الجملة قبلها فصلت عنها . والود المحبة ولو للثمن وهو حكاية لللفظ الذي يودون به والمجى فيه بلفظ النائب مراعاة للمعنى ويجوز أن تكون لو مصدرية والتقدير يود أحدهم تميم ألف سنة .

وقوله لو يمر ألف سنة بيان ليود أى يود ودأ بيانه لو يمر ألف سنة، وأصل لو أنه حرف شرط للماضى أو للمستقبل فكان أصل موقعه مع فعل يود ونحوه أنه جملة مبنية لجملة يود على طريقة الإيجاز والتقدير فى مثل هذا يود أحدهم لو يمر ألف سنة كما سئم أو لما كره فلما كان مضمون شرط لو ومضمون مفعول يود واحداً استغنوا بهل الشرط عن مفعول أنفعل لحدفوا المفعول ونزل حرف الشرط مع فعله منزلة المفعول فلذلك صار الحرف مع جملة الشرط فى قوة المفعول فاكسب الاسمىة فى المعنى فصار فعل الشرط مؤولا بالمصدر المأخوذ منه ولذلك صار حرف لو بمنزلة أن المصدرية نظرا لكون الفعل الذى يمدها صار مؤولا بمصدر فصارت جملة الشرط مستعملة فى معنى المصدر استعمالاً غلب على الواقعة بعد فعل يود وقد يلحق به ما كان فى معناه من الأفعال الدالة على المحبة والرغبة . هذا تحقيق استعمال لو فى مثل هذا الجارى على قول المحققين من النحاة ولغلبة هذا الاستعمال وشيوع هذا الحذف ذهب بعض النحاة إلى أن لو تستعمل حرفاً مصدرىاً وأثبتوا لها من مواقع ذلك موقعها بعد يود ونحوه وهو قول الفراء وأبى على الفارسى والتبريزى والمكبرى وابن مالك فيقولون لا حذف ويحملون لو حرفاً لجرد السبك بمنزلة أن المصدرية والفعل مسبوكا بمصدر والتقدير يود أحدهم التميم وهذا القول أصنف تحقيقاً وأسهل تقديراً .

وقوله « وما هو بيزحزحه » يجوز أن يكون الضمير لأحدهم ويجوز أن يكون ضميراً مبهماً يفسره المصدر بعده على حد قول زهير :

وما الحربُ إلا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجح ولم يجعل ضمير شأن لدخول النفي عليه كالنفي في البيت لكنه قريب من ضمير الشأن لأن المقصود منه الاهتمام بالخبر ولأن ما بعده في صورة الجملة وقيل هو عائد على التعمير المستفاد من لو يعمر ألف سنة . وقوله « أن يعمر » بدل منه وهو بعيد . وللزحزح المبعد .

وقوله « والله بصير بما يملكون » البصير هنا بمعنى المليم كما في قول علقمة الفصل :

فإني تسألوني بالنساء فإنني بصيرٌ بأدواء النساء طيبٌ

وهو خبر مستعمل في التهديد والتوبيخ لأن القدير إذا علم بما يجترحه الذي يعصيه وأعلمه بأنه علم منه ذلك علم أن العقاب نازل به لا بحالة ومنه قول زهير :

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفي فهما يكتم الله يعلم

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يجعل فينقم

فجعل قوله « يعلم » بمعنى العلم الراجع للتهديد بدليل إبداله منه قوله يؤخر البيت وقريب من هذا قول النابغة في النعمان :

علمتك رماني بين بصيرة وتمت حراسا علي وناظرا

﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ٢٢٣ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ٢٢٤ ﴾

موقع هاته الجملة موقع الجمل قبلها من قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » . وقوله « قل بئسما يأمركم » . وقوله « قل إن كانت لكم الدار الآخرة » . فإن الجميع للرد على ما تضمنته قولهم تؤمن بما أنزل علينا لأنهم أظهروا به عذرا عن الإعراض عن الدعوة المحمدية وهو عذر كاذب ستروا به السبب في الواقع وهو الحسد على نزول القرآن على رجل من غيرهم فجاءت هاته المجادلات المصدرة بقل لإبطال معذرتهم وفضح مقصدهم . فأبطل أولا ما تضمنته قولهم تؤمن بما أنزل علينا من أنهم إنما يقبلون ما أنزل على رسلهم بأنهم قد قابلو رسلهم أيضا بالكذب والأذى والمعصية وذلك بقوله « قل فلم تقتلون » وقوله « قل بئسما » الخ .

وأبطل ثانيا ما تضمنه من أنهم شديداً التمسك بما أنزل عليهم حريصون على العمل به متباعدون من البعد عنه لقصد النجاة في الآخرة بقوله « قل إن كانت لكم الدار الآخرة . » وأبطل ثالثاً أن يكون ذلك المذنب هو الصارف لهم عن الإيمان مع إثبات أن الصارف لهم هو الحمد بقوله هنا « قل من كان عدواً لجبريل » الخ . ويؤيد هذا الارتباط وقوع الضمير في قوله نَزَّلَهُ عَائِداً على ما أنزل الله في الآية المجابة بهاته الإبطالات، ولذلك فصلت هذه كما فصلت أخواتها ولأنها لا علاقة لها بالجلل القريبة منها فتعطف عليها فجاءت لذلك مستأنفة .

والمدو المبنيض وهو مشتق من عَدَاً عليه يمدو بمعنى وثب، لأن المبنيض يثب على المبنيض لينتقم منه ووزنه فَعُول . وجبريل اسم عبراني للمَلَك المرسَل من الله تعالى بالوحي لرُسُلِهِ مركب من كلمتين . وفيه لُغات أشهرها جِبْرِيل كَقَطْمِير وهي لغة أهل الحجاز وبها قرأ الجمهور . وجِبْرِيل بفتح الجيم وكسر الراء وقع في قراءة ابن كثير وهذا وزن قَمَلِيل لا يوجد له مثال في كلام العرب قاله الفراء والنحاس . وجِبْرِيل بفتح الجيم أيضاً وفتح الراء وبين الراء والياء همزة مكسورة وهي لغة تميم وقيس وبعض أهل نجد وقرأ بها حمزة والكسائي . وجِبْرِيل بفتح الجيم والراء بينها وبين اللام همزة مكسورة قرأ بها أبو بكر عن عاصم وفيه لغات أخرى قُرئ بها في الشواذ .

وهو اسم مركب من كلمتين كلمة جبر وكلمة إيل . فأما كلمة جبر فمعناها عند الجمهور نقل من العبرانية أيها بمعنى عبد والتحقيق أنها في العبرانية بمعنى القوة . وأما كلمة إيل فهي عند الجمهور اسم من أسماء الله تعالى . وذهب أبو علي الفارسي إلى عكس قول الجمهور فزعم أن جبر اسم الله تعالى وإيل المبد وهو مخالف لما في اللغة العبرانية عند العارفين بها . وقد قفا أبو الملاء المرعي رأى أبي علي الفارسي في صدر رسالته التي خاطب بها علي بن منصور الحلبي المروف بابن القارح وهي المروفة برسالة الفُفْران فقال « قَدْ عَلِمَ الْجَبْرِ الَّذِي نَسَبَ إِلَيْهِ جِبْرِيلُ وَهُوَ فِي كُلِّ الْخَيْرَاتِ سَبِيلٌ أَنَّ فِي مَسْكَنِي سَحَابَةً » الخ . أي قد علم الله الذي نُسب جبريل إلى اسمه أي اسمه جبر يريد بذلك القسم وهذا إغراب منه وتنبية على تبصره باللفظة .

وعداوة اليهود لجبريل نشأت من وقت نزوله بالقرآن على محمد صلى الله عليه وسلم .

وقيل لأنه ينزل على الأم التي كذبت رسلها بالمذاب والوعيد ، نقله القرطبي عن حديث خрге الترمذى . وقوله « من كان عدوا لجبريل » شرط عام مراد به خاص وهم اليهود . قصد الإتيان بالشمول ليملأ أن الله لا يمأ بهم ولا ينيرهم ممن يمادى جبريل إن كان له معاد آخر .

وقد عرف اليهود فى المدينة بأنهم أعداء جبريل فى البخارى عن أنس بن مالك قال سمع عبدا لله بن سلام بقدم رسول الله وهو فى أرض يحترف فأتى النبي فقال إني سائلك عن ثلاث لا يملهن إلا نبيء « فأولأ أشراط الساعة ، وما أول طعام أهل الجنة ، وما ينزع الولد إلى أبيه أو إلى أمه ؟ قال رسول الله أخبرني بهن جبريل آتانا قال : ذاك عدو اليهود من الملائكة فإنهم أبغضوه لأنه يحيى بما فيه شدة وبالأمربالقتال الحديث وفى سفر دانيال من كتبهم فى الإصحاحين الثامن والتاسع ذكروا أن جبريل عبر لدانيال رؤيا رآها وأنذره بخراب أورشليم . وذكر المفسرون أسبابا أخرى لبغضهم جبريل . ومن عجيب تهافت اعتقادهم أنهم يشيتون أنه ملك مرسل من الله ويبغضونه وهذا من أحط درككت الأخطاط فى العقل والمقيدة ولا شك أن اضطراب العقيدة من أكبر مظاهر انحطاط الأمة لأنه ينبى عن تظافر آرائهم على الخطأ والأوهام .

وقوله « فإنه نزله على قلبك يا ذن الله » . الضمير المنصوب بـ (نزله) عائد للقرآن إما لأنه تقدم فى قوله « وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله » وإما لأن الفعل لا يصلح إلا له هنا على حده حتى توارت بالحجاب . « فلو لا إذا بلغت الحلقوم » . وهذه الجملة قامة مقام جواب الشرط . لظهور أن المراد أن لا موجب لعداوته لأنه واسطة أذنه الله بالنزول بالقرآن فهم بماذقه إنما يمادون الله تعالى فالتقدير من كان عدوا لجبريل فلا يماذه وليماذ الله تعالى . وهذا الوجه أحسن مما ذكره وأسعد بقوله تعالى يا ذن الله وأظهر ارتباطا بقوله بمد من كان عدوا لله وملائكته كما ستمعرفونه ويجوز أن يكون التقدير فإنه قد نزله عليك سواء أجبوه أم عادوه فيكون فى معنى الإغاطة من باب قل موتوا بغيظكم ، كقول الربيع بن زياد :

من كان مسرورا بمقتل مالك فليأت ساحتنا بوجه نهار

يمجد النساء حواسرا يندبته بالليل قبل تبليج الإسفار

أى فلا يسر بمقتله فإننا قد قتلنا قاتله قبل طلوع الصبح فإن قاتله من أولياءه من كان

مسرورا بمقتله . ويجوز أن يكون المراد فإنه نزل به من عند الله مصداقاً لكتابتهم وفيه هدى وبشرى، وهذه حالة تقتضى محبة من جاء به فنحّمهم ومكابرهم عداوتهم لمن جاء به فالتقدير فقد خلع ربقة العنق أو حلية الإنصاف . والأتیان بحرف التوكيد في قوله فإنه نزل، لأنهم منكرون ذلك .

والقلب هنا بمعنى النفس وما به الحفظ والفهم، والحرب تطلق القلب على هذا الأمر المنوي نحو «إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» كما يطلقونه أيضاً على المضو الباطني الصنوبري كما قال : * كان قلوب الطير رطباً وبأساً *

« ومصداقاً » حال من الضمير المنصوب في أنزله أى القرآن الذى هو سبب عداوة اليهود لجبريل أى أنزله مقارناً لحالة لا توجب عداوتهم إياه لأنه أنزله مصداقاً لما بين يديه من الكتب . وذلك التوراة والإنجيل . والمصدق الخبر بصدق أحد . وأدخلت لام التقوية على مقبول مصداقاً للدلالة على تقوية ذلك التصديق أى هو تصديق ثابت محقق لا يشوبه شيء من التكذيب ولا التخطئة فإن القرآن نوه بالتوراة والإنجيل ووصف كلا بأنه هدى ونور كما في سورة المائدة .

وتصديق الرسل السابقين من أول دلائل صدق المصدق لأن الدجاجة للدمعين النبوات يأتون بتكذيب من قبلهم لأن ما جاءوا به من الهدى يخالف ضلالات الدجالين فلا يسمهم تصديقهم ولذا حذر الأنبياء السابقون من التنبيه الكذب كما جاء في مواضع من التوراة والأنجيل .

والمراد بما بين يديه ما سبقه وهو كناية عن السبق لأن السابق يعنى قبل المسبوق ولما كان كناية عن السبق لم يناف طول المدة بين الكتب السابقة والقرآن ولأن اتصال العمل بها بين أممها إلى عجيء القرآن فجعل سبقهما مستمر إلى وقت عجيء القرآن فكان سبقهما متصلاً . والهدى وصف للقرآن بالمصدر لقصد المبالغة في حصول الهدى به . والبشرى الإخبار بحصول أمر سار أو بترقب حصوله فالقرآن بشر المؤمنين بأنهم على هدى وكمال ورضى من الله تعالى وبشرهم بأن الله سيؤتيهم خير الدنيا وخير الآخرة .

فقد حصل من الأوصاف الخمسة للقرآن وهى أنه منزل من عند الله بإذن الله . وأنه منزل على قلب الرسول . وأنه مصدق لما سبقه من الكتب . وأنه هاد أبلى هدى . وأنه بشرى

للمؤمنين ، التناء على القرآن بكرم الأصل . وكرم القتر . وكرم الفتنة . ومفيض الخير على أتباعه الأخيار خيراً عاجلاً . وواعد لهم بماقية الخير .

وهذه خصال الرجل الكريم عتده . وبيته . وقومه . السخى بالبذل الواعد به وهي خصال نظر إليها بيت زياد الأعمش :

إنَّ السَّاحَةَ والمروءة والنَّدَى في قبة ضُرِبَتْ على ابن الحِشْرِجِ

وقوله « من كان عدوا لله » الخ قد ظهر حسن موقعه بما علمتموه من وجه معنى فإنه نزله على قلبك ياذن الله أى لما كانت عدوتهم جبريل لأجل عدوتهم الرسول ورجعت بالأخرة إلى إلزامهم بعدوتهم الله المرسل ، لأن سبب العداوة هو مجيئه بالرسالة تسى أن سجل عليهم أنهم أعداء الله لأنه المرسل ، وأعداء رسله لأنهم عادوا الرسول ، وأعداء الملائكة لذلك ، فقد سارت عدوتهم جبريل كالحمد الوسط في القياس لا يلتفت إليه وإنما يلتفت للمقدمتين الصغرى والكبرى فعداوتهم الله بمنزلة المقدمة الكبرى لأنها الملة في المعنى عند التأمل . وعداوتهم الرسول بمنزلة المقدمة الصغرى لأنها السبب الجزئى الثابت له فلا يرد أنه لا وجه لذكر عداوة الله تعالى هنا حتى يجاب بأن عداوة الملائكة والرسول عداوة الله على حد « من يطع الرسول فقد أطاع الله » فإن ذلك بعيد .

وقد أثبت لهم عداوة الملائكة والرسول مع أنهم إنما عادوا جبريل ومهداً لأنهم لما عادوها عادوا جبريل لأجل قيامه بما هو من خصائص جنسه الملقى وهو تبليغ أمر الله التكاليفي فإن ذلك خصيصتهم قال تعالى « وهم بأمره يعملون » كانت عدوتهم إياه لأجل ذلك آية إلى عدواة جنس الملائكة إذ تلك طريق ليس جبريل فيها بأوحد وكذلك لما عادوا محمداً لأجل مجيئه بالرسالة لسبب بذاته ، كانت عدوتهم إياه آية إلى عدواة الرصف الذى هو قوام جنس الرسول فمن عادى واحداً كان حقيقاً بأن يعاديه كلهم وإلا كان فعله تحكماً لا عنده فيه . وخُص جبريل بالذكر هنا لزيادة الاهتمام بعقاب معاديه ولئد كرمه ميكائيل ولملهم عادوها مما أو لأنهم زعموا أن جبريل رسول الخسف والمذاب وأن ميكائيل رسول الخصب والسلام وقالوا نحن نحب ميكائيل فلما أريد إندارهم بأن عادوتهم الملائكة تجر إليهم عداوة الله وأعيد ذكر جبريل للتنبؤ به وعطف عليه ميكائيل لثلاث يتوهموا أن محبتهم ميكائيل تكسب للمؤمنين عداوته .

وفى ميكائيل لغات إحداها ميكائيل بهمة بئد الألف وياء بعد الهمة وبها قرأ الجمهور .

الثانية ميكائيل بهزمة بعد ألف وبلا ياء بعد الهزمة وبها قرأ نافع . الثالثة ميكايل بدون همز وبلا ياء وبها قرأ أبو عمرو وحفص وهي لثة أهل الحجاز .

وقوله « فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ » جواب الشرط . والمدو مستعمل في معناه المجازي وهو ما يستلزمه من الانتقام والهلاك وأنه لا يفلته كما قال النابغة :

فإناك كالليل الذي هو مدركي * البيت

وقوله تعالى « وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ قُرْآنَهُ حَسَابَهُ » وما ظنك بمن عاداه الله . ولهذا ذكر اسم الجلالة بلفظه الظاهر ولم يقل فإني عدو أو فإنه عدو لما يشعر به الظاهر هنا من القدرة العظيمة على حد قول الخليفة « أمير المؤمنين يأمر بكذا » حثاً على الامتثال . والمراد بالكافرين جميع الكافرين وحيى بالمام ليكون دخولهم فيه كإثبات الحكم بالدليل . وليلد على أن الله عاдам لكفرهم ، وأن تلك العداوة كفر . ولتكون الجملة تذييلاً لما قبلها .

﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ أَوْ كَلَّمَاهُمْ عَهْدًا عَهْدًا فَبَذَلُوا فَرِيقًا مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١﴾

عطف على قوله « قل من كان عدواً لجبريل » عطف القصة على القصة لذكر كفرهم بالقرآن فهو من أحوالهم . وهاته الجملة جواب لقسم محذوف فقطبها على قل من كان عدواً من عطف الإنشاء على الإنشاء وفيه زيادة لإبطال لقولهم « تؤمن بما أنزل علينا » .

وفي الانتفال إلى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم إقبال عليه وتسليمه له عما لقي منهم وأن ما أنزل إليه لا يكذب به إلا من لا يؤبه بتكذيبه لكون هذا المنزل دلائل واضحة لا تقصر عن إقناعهم بأحقيتها ولكنهم يظهرون أقسامهم أنهم لم يوفقوا بحقيتها .

واللام موطئة لقسم محذوف فهنا جملة قسم وجوابه حذف القسم لدلالة اللام عليه .

وقوله « وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ » عطف على ولقد أنزلنا فهو جواب للقسم أيضاً .

والفاسق هو الخارج عن شيء من فسق التمرة كما تقدم في قوله تعالى « وما يقبل به إلا الفاسقين » وقد شاع إطلاقه على الخارج عن طريق الخير لأن ذلك الوصف في التمرة وصف مذموم وقد شاع في القرآن وصف اليهود به والمعنى ما يكفر بهاته الآيات إلا من كان الفسق شأنه ودأبه لأن ذلك يهيئه للكفر بمثل هذه الآيات فالمراد بالفاسقين المتجاوزون الحد في الكفر المتمردون فيه . والإخبار وقع بالمضارع الدال على التجدد . والتوصيف وقع باسم الفاعل المعرف باللام وقوله « أو كلما عهدوا عهداً نبذه فريق منهم » استفهام مستعمل في التوبيخ معطوف على جملة القسم لا على خصوص الجواب وقدمت الهزمة محافظة على صدارتها كما هو شأنها مع حروف المطف : والقول بأن الهزمة للاستفهام عن مقدّر محذوف والواو عاطفة ما بعدها على المحذوف علم بإبطاله عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول » . وتقديم كلما تبع لتقديم حرف الاستفهام وقد تقدم توجيهه عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم » .

والبذ إلقاء الشيء من اليد وهو هنا استمارة لنقض العهد شبه إبطال العهد وعدم الوفاء به بطرح شيء كان مسموكاً باليد كما سماوا المحافظة على العهد والوفاء به تمسكاً قال كعب — * ولا تمسك بالوعد الذي وعدت * . والمراد بالعهد عهد التوراة أى ما اشتملت عليه من أخذ العهد على بني إسرائيل بالعمل بما أمروا به أخذاً مكرراً حتى سميت التوراة بالعهد، وقد تكرر منهم نقض العهد مع أنبيائهم ومن جملة العهد الذي أخذ عليهم ، أن يؤمنوا بالرسول المصدق للتوراة . وأسند النبذ إلى فريق إما باعتبار العصور التي نقضوا فيها اليهود كما تؤذن به كلما أو احتراساً من شمول الذم للذين آمنوا منهم . وليس المراد أن ذلك الفريق قليل منهم فنبه على أنه أكثرهم بقوله « بل أكثرهم لا يؤمنون » وهذا من أطنين البلاغة وهو أن يظهر التكلم أنه يوفى حق خصمه في الجدل فلا ينسب له اللزمة إلا بتدرج وتدبر قبل الإبطال . ولك أن تجملها للإقتال من شيء إلى ما هو أقوى منه في ذلك النرض لأن النبذ قد يكون بمعنى عدم العمل دون الكفر والأول أظهر .

وقوله « ولما جاءهم رسول » إلخ معطوف على قوله « أو كلما » عطف، القصة على القصة لئلا يراهاته الشئون . والرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم لقوله « مصدق لما معهم » . والنبذ طرح الشيء من اليد فهو يقتضئ سبق الأخذ . وكتاب الله ظاهر في أنه المراد به القرآن

لأنه الأتم في نسبته إلى الله . فالتبذ على هذا مراد به تركه بعد سماعه فنزل السماع منزلة الأخذ ونزل الكفر به بعد سماعه منزلة التبذ . وقيل المراد بكتاب الله التوراة وأشار في الكشف إلى ترجيحه بالتقديم لأن التبذ يقتضى سابقة أخذ المنبذ وهم لم يتمسكوا بالقرآن، والأصل في إطلاق اللفظ المفرد أنه حقيقة لفظاً ومعنى وقيل المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى وفيه نظر لأن ذلك في إعادة الاسم المعروف باللام . أو يحمل التبذ تمثيلاً لحال قلة اكتراث العرض بالنسيء . فليس مراداً به مناه .

وقوله « وراء ظهورهم » تمثيل للاعراض لأن من أعرض عن شيء تجاوزه غفله وراء ظهره وإضافة الراء إلى الظهر تأكيد بُعد التروك بحيث لا يلقاه بعد ذلك فجعل للظهر وراء وإن كان هو هنا بمعنى الراء . فالإضافة كالبليانية وبهذا يجاب عما نقله ابن عرفة عن الفقيه أبي العباس أحمد بن عبلون أنه كان يقول مقتضى هذا أنهم طرخوا كتاب الله أمامهم لأن الذى وراء الظهر هو الوجه وكما أن الظهر خلف للوجه كذلك الوجه وراء للظهر قال ابن عرفة وأجيب بأن المراد أى بذكر الظهر تأكيد لمعنى وراء كقولهم من وراء وراء .
وقوله « كأنهم لا يعلمون » تسجيل عليهم بأنهم عالمون بأن القرآن كتاب الله أو كأنهم لا يعلمون التوراة وما فيها من البشارة ببعثة الرسول من ولد إسماعيل .

﴿ وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ ﴾

قوله « واتبعوا ما تتلوا » عطف على جملة الشرط وجوابه في قوله « ولا جاءهم رسول من عند الله » الآية بذكر خصلة لهم عجبية وهى أخذهم بالأباطيل بعد ذكر خصلة أخرى وهى نبذهم للكتاب الحق فذلك هو مناسبة عطف هذا الخبر على الذى قبله . فإن كان المراد بكتاب الله في قوله « كتاب الله وراء ظهورهم » القرآن فالمتى أنهم لما جاءهم رسول الله مصداقاً لما معهم بنذوا كتابه بجملة أنهم متمسكون بالتوراة فلا يتبعون ما خالف أحكامها وقد اتبعوا ما تلو الشياطين على ملك سليمان وهو مخالف للتوراة لأنها تنهى عن السحر والشرك فكما قيل لهم فيما مضى « أفتؤمنون ببيض الكتاب » يقال لهم أفتؤمنون بالكتاب تارة وتكفرون به تارة أخرى .

وإن كان المراد بكتاب الله التوراة فالمنى لما جاءهم رسول الله نبذوا ما في التوراة من دلائل صدق هذا الرسول وهم مع ذلك قد نبذوها من قبل حين « اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان » مع أن ذلك مخالف لأحكام التوراة . قال القرطبي قال ابن إسحاق لما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم سليمان في الأنبياء قالت اليهود إن محمداً يزعم أن سليمان نبي وما هو بنبي . ولكنه ساحر فزلت هذه الآية

والشياطين « يحتمل أن يكونوا شياطين من الجن وهو الإطلاق المشهور . ويحتمل أن يراد به ناس تمردوا وكفروا وأتوا بالفتاوى الخفية فأطلق عليهم الشياطين على وجه التشبيه كما في قوله تعالى « وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن » وقرينة ذلك قوله « يعلمون الناس السحر » فإنه ظاهر في أنهم يدرسون له الناس وكذلك قوله بعده « ولكن الشياطين كفروا » إذ هذا الاستدراك في الإخبار يدل على أنهم من الإنس لأن كفر الشياطين من الجن أمر مقرر لا يحتاج للإخبار عنه . وعن ابن إسحاق أيضاً أنه لما مات سليمان عليه السلام عمدت الشياطين فكتبوا أسنفاً من السحر وقالوا من أحب أن يبلغ كذا وكذا فليفعل كذا لأن صنف من السحر وختموه بخاتم يشبه نقش خاتم سليمان ونسبوه إليه ودفنوه وزعموا أن سليمان دفنه وأنهم يعلمون مدفنه ودلوا الناس على ذلك الموضع فأخرجوه فقالت اليهود ما كان سليمان إلا ساحراً وما تم له الملك إلا بهذا . وقيل كان آسف ابن برخيا^(١) كاتب سليمان يكتب الحكمة بأمر سليمان ويدفن كتبه تحت كرسي سليمان لتجدها الأجيال فلما مات سليمان أغرت الشياطين الناس على إخراج تلك الكتب وزادوا في خلال سطورها سحراً وكفراً ونسبوا الجميع لسليمان فقالت اليهود كفر سليمان .

والمراد من الآية مع سبب زولها إن زلت عن سبب أن سليمان عليه السلام لما مات انقسمت مملكة إسرائيل بعده بقاليل إلى مملكتين إحداهما مملكة يهوذا وملسها رحبعام ابن سليمان جماعه ملكاً بعده أبيه وكانت بنو إسرائيل قد سمعت ملك سليمان لجله إياهم على

(١) آسف بن برخيا يمد مؤرخو السليمان وزيراً لسليمان حكياً كبيراً ولذلك ضربوا به الأمثال للسيايسين الناصحين ولكن هذا ليس بمعروف في كتب الإسرائيليين والمعروف عندهم آسف بن برخيا أحد أئمة المؤمنين عند داود الملك وينسب إليه وضع بعض المزامير والأغاني القدسة . فلهذا قد عاش إلى زمن سليمان فأخذه وزيراً لأنه من خواص أبيه وإن لم يذكر هذا « لاروس » ولا « البستاني » .

ما يخالف هوام غفأت أعيانهم وفي مقدمتهم يربعام بن نباط مولى سليمان ليكملوا رحبام قائلين إن أباك قاس علينا وأما أنت تخفف عنا من عبودية أبيك لنطيعك فأجابهم إذهبوا ثم ارجعوا إلى بعد ثلاثة أيام واستشار رحبام أصحاب أبيه ووزرائه فأشاروا عليه بملاينة الأمة لبطيمه. واستشار أصحابه من الفتيان فأشاروا عليه أن يقول للأمة إن خنصري أغلظ من منق أبي فإذا كان أبي قد أدبكم بالسياط فأنا أؤدبكم بالمقارب فلما رجع إليه شيوخ بني إسرائيل في اليوم الثالث وأجابهم بما أشار به الأحداث خلعت بنو إسرائيل طاعته وملكوا عليهم يربعام ولم يبق على طاعة رحبام الا سبطا يهود وبنيا من واعتصم رحبام بأورشليم وكل أمته لا تريد على مائة وثمانين ألف محارب يعنى رجالا قادرين على حمل السلاح واتسمت المملكة من يؤمن إلى مملكتين مملكة يهودا وقاعدتها أورشليم . ومملكة إسرائيل ومقرها السامرة . وذلك سنة ٩٧٥ قبل المسيح كما قدمناه عند الكلام على قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابغين » الآية ولا يخفى ما تكون عليه حالة أمة في هذا الانتقال فإن خصوم رحبام لما سلبوا منه القوة المادية لم ينفلوا عما يعتصده به من القوة الأدبية وهي كونه ابن سليمان بن داود من بيت الملك والنبوة والسمعة الحسنة فلم يأل أعداؤه جهدهم من إسقاط هاته القوة الأدبية وذلك بأن اجتمع مدبرو الأمر على أن يضموا أكاذيب عن سليمان يثبتونها في العامة ليقتضوا بها وطرين أحدهما نسبة سليمان إلى السحر والكفر لتنفيس صممة ابنه رحبام كما صنع دعاة الدولة العباسية فيما وضعوه من الأخبار عن بني أمية والثاني تشجيع العامة الذين كانوا يستعظمون ملك سليمان وابنه على الخروج عن طاعة ابنه بأن سليمان مات له الملك إلا بتلك الأسحار والطلاسم وأنهم لما ظفروا بها فإنهم يستطعمون أن يؤسسوا ملكا يماثل ملك سليمان كما صنع دعاة انقلاب الدول في تاريخ الإسلام من وضع أحاديث انتظار المهدي وكما يفعلونه من بث أخبار عن الصالحين تؤذن بقرب زوال الدولة . ولا يخفى ماثيره هذه الأوهام في نفوس العامة من الجزم بنجاح السعى وجعلهم في مأمن من خيبة أعمالهم ولحاق التنكيل بهم فإذا قضى الوطر بذلك الخبر التصق أثره في الناس فيبقى ضرر ضلاله بعد اجتناء ثماره .

والاتباع في الأصل هو المشي وراء النير ويكون مجازاً في العمل بقول النير وبرأيه وفي الاعتقاد باعتقاد النير تقول اتبع مذهب مالك واتبع عقيدة الأشعرى ، والاتباع هنا مجاز

لإحالة لوقوع مفعوله مالا يصح اتباعه حقيقة . والتلاوة قراءة المكتوب والكتاب وعرض المحفوظ من ظهر قلب وفعلها يتمدى بنفسه « يتلون عليكم آياتي » فتدبره بحرف الاستعلاء يدل على تضمنه معنى تكذب أى تتلو تلاوة كذب على ملك سليمان كما يقال تقول على فلان أى قال عليه ما لم يقله، وإنما فهم ذلك من حرف (على) .

والمراد بالملك هنا مدة الملك أو سبب الملك بقرينة أن التلاوة لا تتعلق بنفس الملك وحذف المضاف مع ما يدل على تعيين الوقت شائع في كلام العرب كقولهم وقع هذا في حياة رسول الله أوفى خلافة عمر بن الخطاب وقول حميد ابن ثور :

وما هى إلا فى إزار وعِلقة . مُنارَ ابن همام على حى خشمهما (١)

يريد أزمان منار ابن همام . وكذلك حذف المضاف إذا أريد به الحوادث أو الأسباب كما تقول تكلم فلان على خلافة عمر أو هذا كتاب فى ملك العباسيين وذلك أن الاسم إذا اشتهر بصفة أو قصة صح إطلاله وإرادة تلك الصفة أو القصة بحيث لو ظهرت لكانت مضافة إلى الاسم ، قال التائفة :

• وليلى أفاقيه بطىء الكواكب •

أراد متاعب ليل لأن الليل قد اشتهر عند أهل الغرام بأنه وقت الشوق والأرق .
والشياطين قيل أريد بها شياطين الإنس أى المضلون وهو الظاهر . وقيل أريدت شياطين الجن وأل للجنس على الوجهين . وعندى أن المراد بالشياطين أهل الخيل والسحرة كما يقولون فلان من شياطين العرب وقد عد من أولئك ناشب الأهور أحد رجال يوم الوقيط .

وقوله « تتلوا » جاء بصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية على ما قاله الجماعة . أو هو مضارع على بابه على ما اخترناه من أن الشياطين هم أخبارهم فإنهم لم يزالوا يتلون ذلك فيكون المعنى أنهم اتبعوا أى اعتقدوا ما تلت الشياطين ولم تزل تتلوه .

وسليمان هو النبي سليمان بن داود بن يسي من سبط يهوذا ولد سنة ١٠٣٢ اثنين وثلاثين وألف قبل المسيح وتوفى فى أورشليم سنة ٩٧٥ خمس وسبعين وتسعمائة قبل المسيح وولى

(١) العلقه بكسر الين قيس بلا كين وهو أول نوب يتخذ للصبيان .

ملك إسرائيل سنة ١٠١٤ أربع عشرة وألف قبل المسيح بعد وفاة أبيه داود النبي ملك إسرائيل، وعظم ملك بني إسرائيل في مدته وهو الذي أمر ببناء مسجد بيت المقدس وكان نبيا حكيما شاعرا وجعل لملكته أسطولا بحريا عظيما كانت تخمر سفنه البحار إلى جهات قاسية مثل شرق إفريقيا .

وقوله « وما كفر سليمان » جملة معترضة أثار اعتراضها ما أشعر به قوله « هل أتوا الشياطين على ملك سليمان » من معنى أنهم كذبوا على سليمان ونسبوه إلى الكفر فهي معترضة بين جملة واتبعوا وبين قوله « وما أزل على الملوك » إن كان وما أزل معطوفا على ما أتوا وبين أثبوا وبين ولقد علموا لمن اشتراه الخ إن كان وما أزل معطوفا على السحر ، ولك أن يجمعه معطوفا على واتبعوا إذا كان المراد من الشياطين أحبار اليهود لأن هذا الحكم حينئذ من جملة أحوال اليهود لأن ماله واتبعوا وكفروا وما كفر سليمان ولكنه قدم نفي كفر سليمان لأنه الأهم تسجيلا بإثبات زواجه وعصمته ولأن اعتقاد كفره كان سبب ضلال للذين اتبعوا ما كتبه الشياطين فلا شك أن حكم الأتباع وحكم المتبوعين واحد فكان خيرا عن اليهود كذلك . وقد كان اليهود يعتقدون كفر سليمان في كتبهم فقد جاء في سفر الملوك الأول أن سليمان في زمن شيخوخته أمالت نساؤه المصريات والصيدونيات والموينيات قلبه إلى آلهتهن مثل (عشروت) إله الصيدونيين (ومولوك) إله الموينيين (الفينيقيين) وبني لماته الآلهة هياكل فنصب الله عليه لأن قلبه مال عن إله إسرائيل الذي أوصاه أن لا يتبع آلهة أخرى .

وقوله « يملكون الناس السحر » حال من ضمير كفروا والمقصود منه تشنيع حال كفرهم إذ كان مصحوبا بتعليم السحر على حد قوله كفر دون كفر فهي حال مؤسفة .

والسحر السحرة وهي تمويه الحيل بإخفاؤها تحت حركات وأحوال يظن الراي أنها هي المؤثرة مع أن المؤثر خفي قال تعالى « ولو فتحنا عليهم بابا لولم يهلكوا فيه يرجون لقاءنا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » ولذلك أطلق السحر على الخديعة تقول سحرت الصبي إذا ملته بشيء . قال لبيد:

فإن تسألني فيم نحن فإننا عصفير من هذا الأنام المسحر
ثم أطلق على ما علم ظاهره وخفي سببه وهو التمويه والتليس وتخييل غير الواقع واقما

وترويح الحال تقول العرب عز مسحورة إذا عظم ضرعها وقل لبنها وأرض مسحورة لا تثبت
قال أبو عطاء :

فوالله ما أدرى وإني لصادق أداء مراني من حبابك أم سحر

أى شيء لا يعرف سببه . والعرب ترمم أن النيلان سحرة الجن لما تشكل به من الأشكال
وتعرضها للإنسان . والسحر من المعارف القديمة التي ظهرت في منبع المدنية الأولى أعني ببلاد
المشرق فإنه ظهر في بلاد السككدان والبابليين وفي مصر في عصر واحد وذلك في القرن الأربعين
قبل المسيح مما يدل على أنها كانت في تينك الأمتين من تعاليم قوم نشأوا قبلهما فقد وجدت
آثار مصرية سحرية في عصر المائلة الخامسة من الفراعنة والمائلة السادسة (٣٩٥١ -
٣٧٠٣) ق ٢٠ .

وللعرب في السحر خيال واسم وهو أنهم يزعمون أن السحر يقلب الأعيان ويقلب
القلوب ويقطع السحور للساحر ولذلك كانوا يقولون إن النول ساحر الجن ولذلك تشكل
للرأى بأشكال مختلفة . وقالت قريش لما رأوا معجزات رسول الله : إنه ساحر ، قال الله تعالى
« وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » وقال الله تعالى : « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء
فظلوا فيه يرجون لقاولا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » . وفي حديث
البخارى عن عمران ابن حصين أن القوم عطشوا في سفر مع رسول الله فطلبوا الماء فوجدوا
امراة على بئر لها مزادان من ماء فأتيا بها رسول الله فسقى رسول الله جميع الجيش ثم رد إليها
مزادتيها كاملتين فقالت لقومها : فوالله إنه لأَسْحَرُ من بين هذه وهذه ، تمنى السماء والأرض
وفي الحديث « إن من البيان لسحرا » . ولم أر ما يدل على أن العرب كانوا يتعاطون السحر
فإن السحر مستمد من خصائص الأمور الطبيعية والتركيب ولم يكن للعرب ضلالة في الأمور
اليدوية بل كانت ضلالتهم فكرية محضة ، وكان العرب يزعمون أن أعلم الناس بالسحر اليهود
والصابئة وهم أهل بابل ، ومساق الآية يدل على شهرة هؤلاء بالسحر عند العرب . وقد اعتقد
المسلمون أن اليهود في يثرب سحروهم فلا يولد لهم فلذلك استبشروا لما ولد عبد الله بن الزبير
وهو أول مولود للمهاجرين بالمدينة كما في صحيح البخارى . ولذلك لم يكثر ذكر السحر بين

العرب المسلمين إلا بعد أن هاجروا إلى المدينة إذ قد كان فيها اليهود وكانوا يوهمون بأنهم يسحرون الناس . ويدأوى من السحر المراف ودواء السحر السلوة وهي خرزات معروفة تحك في الماء ويشرب ماؤها . وورد في التوراة النعى عن السحر فهو ممدود من خصال الشرك وقد وصفت التوراة به أهل الأبنام فقد جاء في سفر التثنية في الإصحاح ١٨ « إذا دخلت الأرض التي يعطيك الرب إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يرب ابنه أو ابنته في النار ولا من يعترف عرانة ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يرق رقية ولا من يسأل جانا أو تابة ولا من يستشير الموتى لأن كل من يفعل ذلك مكروه عند الرب » .

وفي سفر اللاويين الإصحاح ٢٠ (٦) والنفس التي تلتفت إلى الجان وإلى التوابع لترى وراءهم أجمل وجهي ضد تلك النفس وأقطعها من شعبها (٢٧) وإذا كان في رجل أو امرأة جان أو تابة فإنه يقتل بالحجارة يرجونه دمه عليه .

وكانوا يحملونه أصلا دينيا لمخاطبة أرواح الموتى وتسخير الشياطين وشفاء الأمراض وقد استفحل أمره في بلد الكلدان وخلطوه بعلوم النجوم وعلم الطب . وأرجع المصريون المعارف السحرية إلى جملة العلوم الرياضية التي أفاضها عليهم « طوط » الذي يزعمون أنه إندريس وهو هرمس عند اليونان . وقد استخدم الكلدان والمصريون فيه أسراراً من العلوم الطبيعية والفلسفية والروحية قصداً لإخراج الأشياء في أبهر مظاهرها حتى تكون فاتنة أو خادعة وظاهرة، كوارق هادات ، إلا أنه شاع عند عامتهم وبمقد ضلالهم عن المقصد العلمي منه فصار عبارة عن التمجيد والتضليل وإخراج الباطل في صورة الحق، أو القبيح في صورة حسنة أو المضر في صورة النافع .

وقد صار عند الكلدان والمصريين خاصة في يد الكهنة وهم يومئذ أهل العلم من القوم الذين يجسمون في ذواتهم الرئاسة الدينية والعلمية فاتخذوا قواعد العلوم الرياضية والفلسفية والأخلاقية لتسخير العامة إليهم وإخضاعهم بما يظهرونه من القدرة على علاج الأمراض والاطلاع على الضمائر بواسطة الفراسة والتأثير بالعين وبالكائد .

وقد نقلته الأمم عن هاتين الأمتين وأكثر ما نقلوه عن الكلدانيين فاقبسه منهم السريان (الأشوريون) واليهود والعرب وسائر الأمم المتدينة والفرس واليونان والرومان .

وأصول السحر ثلاثة :

الأول - زجر النفوس بمقدمات توهيمية وإرهاابية بما يمتاده الساحر من التأثير النفساني في نفسه ومن الضعف في نفس المسحور ومن سوابقَ شاهدها المسحور واعتقدها فإذا توجه إليه الساحر سُخر له وإلى هذا الأصل الإشارة بقوله تعالى في ذكر سحرة فرعون « سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرَهُبُوهُمْ » .

الثاني - استخدام مؤثرات من خصائص الأجسام من الحيوان وال معدن وهذا يرجع إلى خصائص طبيعية تكاسية الزئبق ومن ذلك المقايير المؤثرة في العقول صلاحا أو فسادا والمفترة للزئيم والخدرات والمرققات على تفاوت تأثيرها وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى في سحرة فرعون « إِنَّ مَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٌ » .

الثالث - الشعوذة واستخدام خفايا الحركة والسرعة والتوج حتى يخيل الجماد متحركا وإليه الإشارة بقوله تعالى « يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى » .

هذه أصول السحر بالاستقراء وقد قسمها الفخر في التفسير إلى ثمانية أقسام لا تعدو هذه الأصول الثلاثة وفي بعضها تداخل . ولعلماء الأفرنج تقسيم آخر ليس فيه كبير جدوى .

وهذه الأصول الثلاثة كلها أعمال مباشرة للمسحور ومتصلة به ولها تأثير عليه بمقدار قابلية نفسه الضعيفة وهو لا يتفطن لها ، ومجموعها هو الذي أشارت إليه الآية ، وهو الذي لا خلاف في إنباته على الجملة دون تفصيل ، وما عداها من الأوهام والزامم هو شيء لا أثر له وذلك كل عمل لا مباشرة له بذات من يراد سحره ويكون غائبا عنه فيدهى أنه يؤثر فيه ، وهذا مثل رسم أشكال يعبر عنها بالطلاسم ، أو عقد خيوط والنفت عليها بقرينات معينة تتضمن الاستبجاد بالكواكب أو بأسماء الشياطين والجن وآلهة الأقدمين ، وكذا كتابة اسم المسحور في أشكال . أو وضع صورته أو بعض ثيابه وعلاقته وتوجيه كلام إليها يزعم أنه يؤثر ذلك في حقيقة ذاب المسحور ، أو يستعملون إشارات خاصة نحو جهته أو نحو بلده وهو ما يسمونه بالأرصاد وذكر أبو بكر ابن العربي في القبس أن قريشا لما أشار النبي صلى الله عليه وسلم بأصبعه في التشهد قالوا هذا محمد يسحر الناس ، أو جمع أجزاء معينة وضم بعضها إلى بعض مع نية أن ذلك الرسم أو الجمع لتأثير شخص معين بضر أو خير أو محبة أو بغضة

أو مرض أو سلامة، ولا سيما إذا قرن باسم السحور وصورته أو يطالع ميلاده، فذلك كله من التوهّمات وليس على تأثيرها دليل من العقل ولا من الطبع ولا ما يشته من الشرع، وقد انحصرت أدلة إثبات الحقائق في هذه الأدلة، ومن المجائب أن النحر في التفسير حاول إثباته بما ليس بمقتنع.

وقد تمسك جماعة لإثبات تأثير هذا النوع من السحر بما روى في الصحيحين - عن قول عائشة أن لبيد بن الأعصم سحر النبي صلى الله عليه وسلم - ورؤيا النبي صلى الله عليه وسلم أن ملكين أخبراه بذلك السحر، وفي النسائي عن زيد بن أرقم مثله مختصراً، وينبغي التثبت في عباراته ثم في تأويله، ولا شك أن لبيداً حاول أن يسحر النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان اليهود سحرة في المدينة وأن الله أطلع رسوله على ما فعله لبيد لتكون معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم - في إبطال سحر لبيد - وليعلم اليهود أنه نبي لا تلحقه أضرامهم، وكما لم يؤثر سحر السحرة على موسى كذلك لم يؤثر سحر لبيد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما عرض للنبي صلى الله عليه وسلم - عارض جسدي شفاء الله منه فصادف أن كان مقارناً لما فعله لبيد بن الأعصم من محاولة سحره - وكانت رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم - إنباء من الله له بما صنع لبيد، والنبأ عن صورة تلك الرؤيا كانت جملة فإن الرأي رموز ولم يرد في الخبر تعبير ما اشتملت عليه فلا تكون أصلاً لتفصيل القصة.

ثم إن لتأثيراته الأسباب أو الأصول الثلاثة شروطاً وأحوالاً بعضها في ذات الساحر وبعضها في ذات السحور، فيلزم في الساحر أن يكون مفرط الذكاء منقطعاً لتجديد المحاولات السحرية جسوراً قوى الإرادة كتموماً للسر قليل الاضطراب للحوادث سالم البنية مرضاض الفكر خفي الكيد والحيلة، ولذلك كان غالب السحرة رجلاً ولكن كان الحيلة يملكون السواحر نساء وكذلك كان الناب في الفرس والعرب قال تعالى «ومن شر النفاثات في العقد» فجاء بجمع الإناث وكانت الجاهلية تقول إن النيلان عجائز من الجن ساحرات فلذلك تستطيع التشكل بأشكال مختلفة، وكان معلمي السحر يتحنون صلاحية تلامذتهم لهذا العلم بتبريئهم للمخاوف وأمرهم بارتكاب المشاق تجربة لتقدير عزائمهم وطاعتهم.

وأما ما يلزم في السحور فخور العقل، وضعف العزيمة، ولطافة البنية، وجهالة العقل،

ولذلك كان أكثر الناس قابلية له النساء والصبيان والعامة ومن يتعجب في كل شيء . ولذلك كان من أصول السحر إلقاء أقوال كاذبة على المسحور لاختيار مقدار عقله في التصديق بالأشياء الواهية والثقة بالساحر ، قال تعالى «ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين» فخلوا ذلك القول الغريب سحراً .

ثم تحف بالسحر أعمال القصد منها التمويه وهذه الأعمال أنواع .

نوع الفرض منه تقوية اعتقاد الساحر في نجاح عمله لتقوى عزيمته فيشتد تأثيره على النفوس وهذا مثل تلقين معلمي هذا الفن تلاميذهم عبادة كواكب ومناجاتها لاستخدام أرواحها والاستنجاد بتلك الأرواح على استخدام الجن والقوى المتناسية ليعتقد المتعلم أن ذلك سبب نجاح عمله فيقدم عليه بزم ، وفي ذلك تأثير نفساني عجيب ولذلك يسمون تلك الأقوال والمناجاة عزائم جمع عزيمة ويقولون فلان يزم إذا كان يسحر ، ثم هو إذا استكمل المعرفة قد يتفطن لقله جدوى تلك الزائم وقد لا يتفطن وعلى كلتا الحالتين فملغوه لا يتعرضون له في نهاية التعليم بالتنبيه على فساد ذلك لئلا يدخلوا عليه الشكوك في قدرته ، فذلك بقيت تلك الأوهام يتلقاها الأخلاف عن أسلافهم ، ومن هذا النوع ضروب هي في الأصل تجارب لمقدار طاعة المتعلم لمعلمه بقيت متلقاة عندهم عن غير بصيرة مثل ارتكاب الخبائث وإهانة الصالحات والأمور المقدسة إيهاماً بأنها تُبلِّغ إلى مرضاة الشياطين وتسخيرها ، وذلك في الواقع اختبار لقدار خضوع المتعلم ، لأن أكبر شيء على النفس نبد أغر الأشياء وهو الدين ، ولأن السحرة ليسوا من المؤمنين فهم يملكون بمرديهم إلى مبالغتهم السافلة ، وقد سمعنا أن كثيراً ممن يتماطلون السحر في المسلمين يزعمون أنهم لا يتأتى لهم نجاح إلا بعد أن يملطخوا أيديهم بالنجاسات أو نجو من هذا الضلال .

ونوع الفرض منه إخفاء الأسباب الحقيقية لتمويهاتهم حتى لا يطلع الناس على كنهها ، فيستندون في تعليل أعمالهم إلى أسباب كاذبة كندائهم بأسماء سموها لا مسميات لها ووضعهم أشكالا على الورق أو في الجدران يزعمون أن لها خصائص التأثير ، واستنادهم لطوائع كواكب في أوقات معينة لاسيا القمر ، ومن هذا تظاهروا للناس بمظهر الزهد والهمة .

ونوع يستعان به على تفوذ السحر وهو التجسس والتطلع على خفايا الأشياء وأسرار الناس بواسطة السعي بالنيمة وإلقاء السداوات بين الأقارب والأصحاب والأزواج

حتى يُشفيَ كلَّ منهم سرَّ الآخر فيتخذ الساحر تلك الأمرار وسيلة يُلقى بها الرعب في قلوب أصحابها بإظهار أنه يعلم الغيب والضمائر ، ثم هو يأمر أولئك الذين أُرهبهم ويستخدمهم بما يشاء فيطعمونه فيأمر المرأة بمناضبة زوجها وطلب فراقه ويأمر الزوج بطلاق زوجته وهكذا ، وفي هذا القسم تظهر مقدرة الساحر الفكرية وبه تكثر أضراره وأخطاره على الناس وجرائه على ارتكاب المرعبات والمطوّعات باستئصال الأموال بالسرقة يسرقها من لا يهتمه المسروق ، ومنه أنه يفعل ذلك من خاصته وأبنائه وزوجه الذين يستهويهم السحرة ويسخرونها للإخلاص لهم ، وينتهي فعل السحرة في هذا إلى حد إزهاق النفوس التي يشعرون بأنها تفتن لخديمتهم أو التي تماصت عن امتثال أوامرهم يُغرون بها من هي آمن الناس منه ، ثم استطلاع ضمائر الناس بقريرات خفية وأسئلة تدريجية يوجه بها أنه يسأله عنها ليعلمه بمستقبله .

ونوع يُجمل اختيارا لمقدار مراتب أذهان الناس في قابلية سحره وذلك بوضع أشياء في الأطعمة غيفة الظهور ليرى هل يتفطن لها من وضمها ، ويبرز خيالات أو أشباح يوم بها الناظر أنها جن أو شياطين أو أرواح ، وما هي إلا أشكال جموعة أو أعوان من أعوانه متسكرة ، لينظر هل يقتنع رأيها بما أخبره الساحر عنها أم يتطلب كشف حقيقتها أو استقصاء أثرها .

فكان السحر قرين خيابة نفس ، وفساد دين ، وشرّ عمل ، وإرهاب وتهويل على الناس ، من أجل ذلك ما فتئت الأديان الحقّة تحذر الناس منه وتمد الاشتغال به مروفا عن طاعة الله تعالى لأنه مبني على اعتقاد تأثير الآلهة والجنّ للنسويين إلى الآلهة في عقائد الأقدمين ، وقد حذر موسى قومه من السحر وأهله ففي سفر التثنية الإصحاح ١٨ أن مما خاطب به موسى عليه السلام قومه « متى دخلت الأرض التي يعطيك الربُّ إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يمجّز^(١) ابنه أو ابنته في النار ولا من يَمرّف عِرافة ولا عَائف ولا مَفتائل ولا ساحر ولا من يرقّ رقية ولا من يسأل جانا أو تابة ولا من يستثير الموتى . » وجعلت التوراة جزاء السحرة القتل في سفر اللاويين الإصحاحين ٢٠ - ٢٧ « وإذا كان في رجل أو امرأة جان أو تابة فإنه يقتل » .

(١) كذا ولعل للراد من يزوج أو يمجوز به .

وذكروا عن مالك أنه قال الأسماء التي يكتبها السحرة في التمام أسماء أصنام .
وقد حذر الإسلام من عمل السحر وذمه في مواضع وليس ذلك بمقتضى إثبات حقيقة
وجودية للسحر على الإطلاق ولكنه تحذير من فساد العقائد وخلع قيود الديانة ومن
سخيف الأخلاق . وقد اختلف علماء الإسلام في إثبات حقيقة السحر وإنكارها وهو
المختلف في الأحوال فيما أراه فكل فريق نظر إلى صنف من أصناف ما يدعى بالسحر .
وحكى عياض في إكمال العلم أن جمهور أهل السنة ذهبوا إلى إثبات حقيقة . قلت وليس في
كلامهم وصف كيفية السحر الذي أثبتوا حقيقته فإنما أثبتوه على الجملة . وذهب عامة المعتزلة
إلى أن السحر لا حقيقة له وإنما هو تعويبه وتخيل وأنه ضرب من الخفة والشعوذة ووافقهم
على ذلك بعض أهل السنة كما اقتضته جكاية عياض في الإكمال ، قلت ومن سُمي منهم
أبو إسحاق الاسترابادي من الشافعية . والسألة بمخالفها من مسائل الفروع الفقهية تدخل
في عقاب المرتدين والقائلين والتحصيلين على الأموال ، ولا تدخل في أصول الدين . وهو وإن
أنكره الملاحدة لا يقتضى أن يكون إنكاره إلحادا . وهذه الآية غير صريحة . وأما الحديث
فقد علمته آتفا . وشدد الفقهاء العقوبة في تماطيه . قال مالك: يقتل الساحر ولا يستتاب إن
كان مسلما وإن كان ذميا لا يقتل بل يؤدب إلا إذا أدخل بسحره أضرا را على مسلم فإنه
يقتل لأنه يكون ناقضا للعهد لأن من جملة العهد أن لا يترضوا للمسلمين بالأذى قال الباجي
في المنتقى رأى مالك أن السحر كفر وشرك ودليل عليه وإنه لما كان يستتر صاحبه بفعله
فهو كاذن دقة لأجل إظهار الإسلام وإبطان الكفر ولذلك قال ابن عبد الحكم وابن اللواز
وأصبغ هو كاذن ديق إن أسر الساحر لا يستتاب وإن أظهره استتيب وهو تفسير لقول مالك
لا خلاف له قال الباجي فلا يقتل حتى يثبت أن ما يفعله من السحر هو الذي وصفه الله بأنه
كفر قال أصبغ يكشف ذلك من يعرف حقيقته ويثبت ذلك عند الإمام . وفي الكافي
لابن عبد البر إذا عمل السحر لأجل القتل وقتل به قُتل وإن لم يكن كفرا ، وقد أدخل
مالك في الموطأ السحر في باب النيلة ، فقال ابن العربي في القبس وجه ذلك أن السحور
لا يعلم بعمل السحر حتى يقع فيه ، قلت لا شك أن السحر الذي جُمع جزاؤه القتل هو
ما كان كفرا صريحا مع الاستتار به أو حصل به إهلاك النفوس وذلك أن الساحر كان
يَعِد من يأتيه للسحر بأن فلانا يموت الليلة أو غدا أو يصيبه جنون ثم يتحيل في إيصال

سموم خفية من العقاقير إلى السحور تُلقى له في الطعام بواسطة أناس من أهل السحور فيصبح السحور ميتاً أو غثل العقل فهذا هو مراد مالك بأن جزاءه القتل أى إن قتل ولذلك قال لا تقبل توبته وبدون هذا التأويل لا يصح فقه هذه المسألة ، فقول مالك في السحر ليس استناداً للدليل معين في خصوص السحر ولكنه من باب تحقيق الناطق بتطبيق قواعد التميز والإضرار ، ولبعض فقهاء الذهب في حكاية هذه المسألة إطلاقات عجيب صدورها من أمثالهم ، على أن السحر أكثر ما يتطلب لأجل تسخير المحبين محبوبهم فهو وسيلة في التغلب للزنا أو للانتقام من المحبوب أو الزوج . سئل مالك عن يمدد الرجال من النساء وعن الجارية نظم رجلاً شيئاً فيذهب عقله فقال لا يقتلان فأما الذي يمدد فيؤدب وأما الجارية فقد أتت أمراً عظيماً قيل أقتل فقال لا قال ابن رشد في البيان رأى أن فعلها ليس من السحرا .

وقال أبو حنيفة يقتل الرجل الساحر ولا يستتاب وأما المرأة فتحبس حتى تتركه فجعل حكمه حكم المرتد ووجه أبو يوسف بأنه جمع مع كفره السعى في الأرض بالفساد . وعن الشيخ أبي منصور أن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فإن كان في ذلك رد ما لزم من شرط الإيمان فهو كفر وإلا فلا ، وما ليس بكفر وفيه إهلاك النفس ففيه حكم قطع الطريق ويستوى فيه الذكور والإناث وتقبل توبته إذا تاب ومن قال لا تقبل فقد خلط فإن سحرة فرعون قبلت توبتهم . وهذا استدلال بشرع من قبلنا .

وقال الشافعي يُسأل الساحر عن سحره فإن ظهر منه ما هو كفر فهو كالمرتد يستتاب فإن أصر قتل وإن ظهر منه تجوز تغيير الأشكال لأسباب قراءة تلك الأساطير أو تدخين الأدوية وعلم أنه يفعل محرماً فحكمه حكم الجنابة فإن اعترف بسحره إنسان وأن سحره يقتل غالباً قتل قوداً (يعنى إذا ثبت أنه مات بسببه) وإن قال إن سحري قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد ، وإن كان سحره لنير القتل فأت منه فهو قتل خطأ يجب الدية فيه تخففه في ماله .

ويجب أن يستخلص من اختلافهم ومن متفرق أقوالهم ما يكون فيه بصيرة للإجراء أعمال ما يسمى بالسحر وصاحبه بالساحر : مُجَرِّى جنائيات أمثاله ومقدار ما أثره من

الاعتداء دون مبالغة ولا أوهام ، وقد يطلق اسم الساحر اليوم على اللامب بالشعوذة في الأسرار وذلك من أصناف اللهو فلا ينبغي عد ذلك جنابة .

﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾

يعني أن ما موصولة وهو معطوف على قوله «مَلَكِ سَلْيَانَ» أي وما تناولوا الشياطين على ما أنزل على الملكين ، والمراد بما أنزل ضرب من السحر لكنه سحر يشتمل على كفر عظيم وتعليم الخضوع لغير الله مع الاستخفاف بالدين ومع الإضرار بالناس كما بيناه آتاهما فيكون عطايا على «ما تناولوا» الذي هو صادق على السحر فُطِفَ ما أنزل عليه لأنه نوع منه أشد مما تناولوا الشياطين الذين كانوا يعلّمونه الناس مع السحر الموضوع منهم ، فالعطف لتناير الاعتبار أو للتنبيه على أن أصل السحر مقتبس مما ظهر ببابل في زمن هذين الملّكين وعطف شيء على نفسه باعتبار تناير المفهوم والاعتبار وارد في كلامهم كقول الشاعر (وهو من شواهد النحو) :

إلى الملك القرم وابن الهما م وليث الكتيبة في الرُذَم

وقيل أريد من السحر أخف مما وضعت الشياطين على عهد سليمان لأن غاية ما وصف به هذا الذي ظهر ببابل في زمن هذين الملّكين أنه يُفَرَّق بين المرء وزوجه وذلك ليس بكفر وفيه ضعف .

والقراءة المتواترة الملكين بفتح لام الملكين وقرأه ابن عباس والضحاك والحسن وابن أبيزي بكسر اللام .

وكل هاته الوجوه تقتضي ثبوت نزول شيء على الملكين ببابل وذلك هو الذي يعنيه سياق الآية إذا فصلت كيفية تعليم هذين الملّكين علم السحر .

فالوجه أن قوله «وما أنزل» عطف على «مَلَكِ سَلْيَانَ» فهو معمول لتناولوا الذي هو بمعنى تكذب فيكون المراد عدم صحة هذا الخبر أي ما تكذبه الشياطين على ما أنزل على الملكين ببابل ، أي ينسبون بعض السحر إلى ما أنزل ببابل . قال الفخر وهو اختيار أبي

مسلم وأنكر أبو مسلم أن يكون السحر نازلاً على الملّكين إذ لا يجوز أمر الله به وكيف يتولى الملائكة تعليمه مع أنه كفر أوفسق ، وقيل ما نافية مطوّفة على ما كفر سليمان أى وما كفر سليمان بوضع السحر كما يزعم الذين وضوه ، ولا أنزل السحر على الملّكين ببابل . وتعريف الملّكين تعريف الجنس أو هو تعريف المهدي بأن يكون الملّكان مهيودين لدى المارفين بقصة ظهور السحر ، وقد قيل إن هاروت وماروت بدل من الشياطين وأن المراد بالشياطين شيطانان وضما السحر للناس هما هاروت وماروت على أنه من إطلاق الجمع على الثثنى كقوله « قلوبكما » وهذا تأويل خطأ إذ يصير قوله « على الملّكين » كلاماً حشواً .

وعلى ظاهر هذه الآية إشكال من أربعة وجوه : أحدها كون السحر مُنزّلاً إن حمل الإنزال على المعروف منه وهو الإنزال من الله ، الثاني كون الملهّش لذلك ملّكين من الملائكة على القراءة المتواترة ، الثالث كيف يجمع الملّكان بين قولها نحن فتنة وقولها فلا تكفر فكيف يجتمع قصد الفتنة مع التحذير من الوقوع فيها . الرابع كيف حصرنا حالهما في الاتصاف بأنهما فتنة فساهى الحكمة في تصديهما لذلك لأنهما إن كانا ملّكين فالإشكال ظاهر وإن كانا ملكين بكسر اللام فهما قد علما مضرة الكفر بدليل نهيهما عنه وعليهما معنى الفتنة بدليل قولها إنما نحن فتنة فلماذا تورطاً في هذه الحالة .

ودفع هذا الإشكال برمته أن الإنزال هو الإيصال وهو إذا تمدى إلى جبل على إيصال من علو واشتهر ذلك في إيصال العلم من وحى أو إلهام أو نحوها ، فالإنزال هنا بمعنى الإلهام وبمعنى الإيداع في العقل أو في الخلقة بأن يكون الملّكان قد برعا في هذا السحر وابتكرا منه أساليب لم يسبق لهما تلقيها من معلم شأن العلامة المتصرف في علمه المبتكر لوجوه المسائل وعللها وتصاريحها وفروعها ، والظاهر عندي أن ليس المراد بالإنزال إنزال السحر إذ السحر أمر موجود من قبل ولكنه إنزال الأمر للملّكين أو إنزال الوحي أو الإلهام للملّكين بأن يتصديا لبث خفايا السحريين التلميين ليبيطل انفراد شرمته بعلمه فيندفع الوجهان الأول والثاني . ثم إن الحكمة من تعميم تعليمه أن السحرة في بابل كانوا اتخذوا السحر وسيلة لتسخير العامة لهم في أبدانهم وعقولهم وأموالهم ثم تطلّعوا منه إلى تأسيس عبادة الأصنام والكواكب وزعموا أنهم ساء السحرة مترجون عنهم وناطقون بإرادة الآلهة فحدث فساد عظيم وعمت الضلالة فأراد الله على معتاد حكيمته إنقاذ الخلق من ذلك فأرسل

أو أوحى أو أُنهم هاروت وماروت أن يكشفوا دقائق هذا الفن للناس حتى يشترك الناس كلهم في ذلك فيعلموا أن السحرة ليسوا على ذلك ويرجع الناس إلى صلاح الحال فاندفع الوجه الثالث . وأما الوجه الرابع فستعرف دفعه عند تفسير قوله « وما يعلمان من أحد » الآية .

وفي قراءة ابن عباس والحسن للملكين بكسر اللام وهي قراءة صحيحة المعنى فعنى ذلك أن ملكين كانا يملكان ببابل قد علما علم السحر . وعلى قراءة فتح اللام فالأظهر في تأويله أنه استمارة وأنهما رجلان صالحان كان حكما مدينة بابل وكانا قد اطلعا على أسرار السحر التي كانت تأتينا السحرة ببابل أو هما وضما أصله ولم يكن فيه كفر فأدخل عليه الناس الكفر بعد ذلك . وقيل هما ملكان أنزلها الله تعالى تشكلا للناس يعلمانهم السحر لكشف أسرار السحرة لأن السحرة كانوا يزعمون أنهم آلهة أو رسل فكانوا يستخرون العامة لهم فأراد الله تكذيبهم ذبا عن مقام النبوة فأنزل ملكين لذلك . وقد أجيب بأن تعلم السحر في زمن هاروت وماروت جائز على جهة الابتلاء من الله خلقه فالطائع لا يتعلمه والماصي يبادر إليه وهو فاسد لمناقاته عموم قوله « يعلمون الناس » قالوا كما امتحن الله قوم طالوت بالنهر إلخ ولا يخفى فساد التنظير .

وبابل بلد قديم من مدن العالم وأصل الاسم باللغة الكلدانية باب إيلو أى باب الله ويرادفه بالعبرانية باب إيل وهو بلد كائن على ضفتي الفرات بحيث يخترقه الفرات يقرب موضعه من موقع بلد الحلة الآن على بعد أميال من ملتقى الفرات والدجلة . كانت من أعظم مدن العالم القديم بناها أولا أبناء نوح بعد الطوفان فيما يقال ثم توالى عليها اعتناء أصحاب الحضارة بمواطن العراق في زمن الملك النمرود في الجيل الثالث من أبناء نوح ولكن ابتداء عظمة بابل كان في حدود سنة ٣٧٥٥ ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمس وخمسين قبل المسيح فكانت إحدى عواصم أربعة لملكمة الكلدانيين وهي أعظمها وأشهرها ولم تزل هم ملوك الفولتين الكلدانية والأشورية منصرفة إلى تمير هذا البلد وتنميته فكان بلد العجائب من الأبنية والبساتين ومنبع المعارف الآسيوية والعجائب السحرية وقد نسبوا إليها قديما الحجر المعتقد والسحر قال أبو الطيب :

سقى الله أيام الصبا ما يسرها ويفعل فعل البابل المتق^(١)

ولاشتهار بابل عند الأمم القديمة بمعارف السحركما قدمنا في تعريف السحر صرح جمل صلة
الموصول قوله « أزل على الملكين يابل » إشارة إلى قصة يعملونها .

وهاروت وماروت بدل من الملكين وهما اسمان كلدانيان دخلهما تغيير التعريف
لإجرائهما على خفة الأوزان العربية، والظاهر أن هاروت معرب (هاروكا) وهو اسم القمر
عند الكلدانيين وأن ماروت معرب (ماروداخ) وهو اسم المشتري عندهم وكانوا يعدون
الكواكب السيارة من المعبودات المقدسة التي هي دون الآلهة لا سيما القمر فإنه أشد
الكواكب تأثيراً عندهم في هذا العالم وهو رمز الأثني، وكذلك المشتري فهو أشرف
الكواكب السبعة عندهم ولعله كان رمز الذكر عندهم كما كان يمل عند الكنعانيين الفتيقنين .
ومن العلوم أن إسناد هذا التقديس للكواكب ناشئ عن اعتقادهم أنهم كانوا من الصالحين
القدسين وأنهم بعد موتهم رفعوا للسماء في صورة الكواكب فيكون (هاروكا)
و (ماروداخ) قد كانا من قدماء علمائهم وصالحهم والحاكين في البلاد وهما اللذان وضعا
السحر ولعل هذا وجه التعبير عنهما في القصة بالملكين بفتح اللام ولأهل القصص هنا قصة
خرافية من موضوعات اليهود في خرافاتهم الحديثة اعتاد بعض المفسرين ذكرها منهم ابن
عطية والبيضاوي وأشار المحققون مثل البيضاوي والفخر وابن كثير والقرطبي وابن عرفة إلى
كذبها وأنهما من مرويات كتب الأخبار وقد وهم فيها بمض للتساهلين في الحديث فنسبوا روايتها
عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن بعض الصحابة بأسانيد واهية والمجيب للإمام أحمد ابن
حنبل رحمه الله تعالى كيف أخرجها مستندة للنبي صلى الله عليه وسلم ولعلها مذبذبة على
الإمام أحمد أو أنه غره فيها ظاهر حال روايتها مع أن فيهم موسى بن جبير وهو متكلم فيه
واعتقد عبد الحكيم بأن الرواية صحيحة إلا أن الروي راجع إلى أخبار اليهود فهو باطل

(١) الذي ذكره الواحدي والمرى في تفسير البيت أنه أراد بالبابل البحر وكنيت رأيت في بعض كتب
الأدب أن بعض من ناظر المتن اعتقد هذا الإطراب مع أنه كان يستطيع أن يقول سقاها خرا لا سيما وقد
قال ما يسرها قلت وقرينة كونه المراد وصته بالحق وهو من أوصاف البحر والمنزل للثني أنه أراد سقاها
الله خرا كقبح يابل فلا خير في ذلك .

في نفسه ورواته صادقون فيها رويوا وهذا عذر قبيح لأن الرواية أسندت إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن عرفة في تفسيره وقد كان الشيوخ يخطئون ابن عطية في هذا الموضع لأجل ذكره القصة ونقل بعضهم عن القرافي أن مالمكا رحمه الله أنكر ذلك في حق هاروت وماروت.

وقوله «وما يملكان من أحد» جملة حالية من هاروت وماروت يومانافية والتعبير بالمضارع لحكاية الحال إشارة إلى أن قولهما لتملى السحر «إنما نحن فتنة» قول مقارن لوقت التعليم لامتأخر عنه. وقد جلم من هذا أنهما كانا معلمين وطوى ذلك للاستثناء عنه بمضموناته الجملة فهو من إيجاز الحذف أو هو من لحن الخطاب مفهوم للغاية.

وقوله «إنما نحن فتنة» الفتنة لفظ يجمع معنى مرج واضطراب أحوال أحد وتشدت باله بالخوف والخطر على الأنفس والأموال على غير عدل ولا نظام وقد تخصص وتمم بحسب ما تصاف إليه أو بحسب المقام يقال فتنة المال وفتنة الدين.

ولما كانت هذه الحالة يختلف ثبات الناس فيها بحسب اختلاف رجاحة عقولهم وصبرهم ومقدتهم على حسن الخارج منها كان من لوازمها الابتلاء والاختيار فكان ذلك من المآل التي يبغي بالفتنة منها كثيرا ولذلك تسامح بعض علماء اللغة ففسر الفتنة بالابتلاء وجراء على ذلك قول الناس فتنت الذهب أو الفضة إذا أذا بها بالنار لتمييز الردي من الجيد وهذا الإطلاق إن لم يكن مولدا فإن معنى الاختبار غير منظور إليه في لفظ الفتنة وإنما المنظور إليه ما في الإذابة من الاضطراب والرج وقد سمي القرآن هاروت وماروت فتنة وقال «إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات» وقال «لا يفتنكم الشيطان». والإخبار عن أنفسهم بأنهم فتنة إخبار بالمصدر للمبالغة وقد أكدت المبالغة بالحصر الإضافي والمقصود من ذلك أنهما كانا يصرحان أن ليس في علمهما شيء من الخير الإلهي وأنه فتنة محضة ابتلاء من الله لعباده في مقدار تمسكهم بدينهم وإنما كانا فتنة لأن كل من تعلم منهما عمل به «فلا تكفر» كما كفر السحرة حين نسبوا التأثيرات للآلهة وقد علمت سرها. وفي هذا ما يضاف أن يكون المقصد من تأليمهما الناس السحر إظهار كذب السحرة الذين نسبوا أنفسهم للألوهية أو النبوة.

والذي يظهر في تفسير هذه الجملة أن قولها «إنما نحن فتنة» قصر ادعائهم للمبالغة جملا كثرة افتتان الناس بالسحر الذي تصديا لتعليمه بمنزلة انحصار أوصافها في الفتنة ووجه

ابتدائهما لمن يعلمان بهذه الجملة أن بيننا له أن هذا العلم في مبادئه يظهر كأنه قننة وشرفيوشك أن يكفر متعلمه عند مفاجأة تلك التعاليم إياه إذا كانت نفسه قد توطنت على اعتقاد أن ظهور خوارق العادات علامة على ألوهية من يظهرها، وقولها « فلا تكفر » أى لا تمجّل باعتقاد ذلك فينا فإنك إذا توغلت في معارف السحر علمت أنها معلولة لملل من خصائص النفوس أو خصائص الأشياء فالقننة تحصل لمن يتعم السحر حين يرى ظواهره وعجائبه على أبدي السحرة ولن كان في مبدأ التعليم فإذا تحقق في علمه اندفعت القننة فذلك معنى قولها « فلا تكفر » فالكفر هو القننة وقولها فلا تكفر بمنزلة فلا تفتن وقد اندفع الإشكال الرابع المتقدم.

﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِبَصَائِرٍ بِعَيْنٍ أَحَدٍ إِلَّا يَأْذَنُ اللَّهُ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ﴾

تفريع عما دل عليه قوله « وما يعلمان من أحد حتى يقولوا » المقتضى أن التعليم حاصل فيتعلمون، والضمير في فيتعلمون راجع لأحد الواقع في حيز النفي مدخولا لمن الاستغرافية في قوله تعالى « وما يعلمان من أحد » فإنه بمعنى كل أحد فصار مدلوله جمعا .

قوله « ما يفرقون به بين المرء وزوجه » إشارة إلى جزئى من جزئيات السحر وهو أقصى تأثيراته إذ فيه التفرقة بين طرفي أسرة متينة إذ هي أسرة مودة ورحمة قال تعالى « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة » فإن المودة وحدها أسرة عظيمة وهي أسرة الصداقة والأخوة وتقاريمهما : والرحمة وحدها أسرة منها الأبوة والبنوة ، فما ظنكم بأسرة جمعت الأمرين وكانت بحمل الله تعالى وما هو بحمل الله فهو في أقصى درجات الإقتان وقد كان يشير إلى هذا المعنى شيخنا الجليل سالم أبو حاجب في قوله تعالى « وجعل بينكم مودة ورحمة » . وهذا التفريق يكون إما باستعمال مفسدات لمقل أحد الزوجين حتى ينفذ زوجه وإما بإلقاء الحيل والتوبيهات والتميمة حتى يفرق بينهما .

وقوله « وما هم بصائرين به من أحد إلا يأذن الله » جملة معترضة . وضمير « هم » عائد إلى أحد من قولهم وما يعلمان من أحد لوقوعه في سياق النفي فيم كل أحد من المتعلمين أى وما يتعلمون بصائرين بالسحر أحداً . وهذا تنبيه على أن السحر لا تأثير له بذاته وإنما يختلف

تأثير حيله باختلاف قابلية السحور، وتلك القابلية متفاوتة ولها أحوال كثيرة أجملتها الآية بالاستثناء من قوله «إلا يأذن الله» أى يجعل الله أسباب القابلية لأثر السحر في بعض النفوس فهذا إجمال حسن مناسب لحال المسلمين الوجه إليهم الكلام لأنهم تخلفوا بتعظيم الله تعالى وقدرته وليس المقام مقام تفصيل الأسباب والوثرات ولكن المقصود إبطال أن تكون للسحر حالة ذاتية وقواعد غير موهة فالباء في قوله «يأذن الله» للبابسة .

وأصل الإذن في اللغة هو إباحة الفعل، واستأذن طلب الإذن في الفعل أو في الدخول البيت وقد استعمله القرآن مجازاً في معنى التمكن إما بخلق أسباب الفعل الخارقة للمادة نحو قوله «وتبرىء الأكمه والأبرص يأذن» وإما باستمرار الأسباب المودعة في الأشياء والقوى كقوله تعالى «وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله» فقوله وما مضمون بضارين به من أحد إلا يأذن الله، أى إلا بما أذن الله في قابل السحر من استعداد لأن يضر به فإن هذا الاستعداد وإمكان التأثير مخلوق في صاحبه فهو يأذن الله ومشيتته كذا قرره الراغب وهو يرجع إلى استعمال مما تستعمل فيه كلمة إذن (ومن هذا القبيل ونظيره لفظة الأمر في قوله تعالى «له منقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله» أى مما خلق الله من الأشياء التي تلحق أضرارها للناس وقد اشتهر هذا الاستعمال في لسان الشرع حتى صار حقيقة عرفية في معنى المشيئة والإرادة فينبى أن يلحق بالألفاظ التي فرق التكلمون بين مدلولاتها وهي الرضا والمحبة والأمر والمشية والإرادة) . فليس المعنى أن السحر قد يضر وقد لا يضر بل المعنى أنه لا يضر منه إلا ما كان إيصال أشياء ضار بطبعها وقوله «ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم» يعنى ما يضر الناس ضرراً آخر غير التفرقة بين المرء وزوجه فمضمون يضرهم عائد على غير ما عاد عليه ضمير يتعلمون والمعنى أن أمور السحر لا يأتى منها إلا الضرر أى في الدنيا فالساحر لا يستطيع سحر أحد ليصير ذكياً بعد أن كان بليداً أو ليصير غنياً بعد الفقر وهذا زيادة تنبيه على سخافة عقول المشتغلين به وهو مقصد الآية وبهذا التفسير يكون عطف قوله «ولا ينفعهم» تأسيساً لا تأكيداً والملاحظ في هذا الضرر والنفع هو ما يحصل في الدنيا وأما حالم في الآخرة فسيفيدة قوله «ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق» وقد أفادت الآية بجمعها بين إثبات الضرر ونفي النفع الذي هو ضده مفاد الحصر كأنه قيل ويتعلمون ما ليس إلا ضرراً كقول السموعل وعبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي :

تسيل على حد الطَّبَاتِ قوسنا وليس على غير الطَّبَاتِ تسيل
وعدل عن سيفة القصر لتلك النكتة المتقدمة وهي التنبيه على أنه ضرر . وإعادة فعل
يُعلمون مع حرف المطف لأجل ما وقع من الفصل بالجملة المعترضة .
﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا
بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^{١٥٤}

عطف على قوله «واتبعوا ما اتلوا الشياطين» أى اتبعوا ذلك كله وهم قد علموا الخ والضمير
للجهود تبعاً لضمير واتبعوا، أو الواو للحال أى فى حال أنهم تحقق عليهم . واللام فى لقد علموا
يجوز أن تكون لام القسم . وهى اللام التى من شأنها أن تدخل على جواب القسم لربطه
بالقسم ثم يحذفون القسم كثيراً استغناء لدلالة الجواب عليه دلالة التزامية لأنه لا ينتظم
جواب بدون مجاب . ويجوز أن تكون لام الابتداء ، وهى لام تقييد تأكيد القسم ويكثر
دخولها فى صدر الكلام فلذلك قيل لما لام الابتداء والاحتمال حاصلان فى كل كلام صالح
للقسم وليس فيه قسم : فإن حذف لفظ القسم مشعر فى المقام الخطأ بى بأن التكم غير حريص
على مزيد التأكيد كما كان ذكر إن وحدها فى تأكيد الجملة الاسمية أضف تأكيداً من الجمع
بينها وبين لام الابتداء لأنها أمثلة تأكيد . قال الرضى إن مواقع لام القسم فى نظر الجمهور
هى كلها لامات الابتداء : والكوفيون لا يثبتون لام الابتداء ويحملون مواقعها على معنى
القسم المحذوف والخلاف فى هذا متقارب . واللام فى قوله لمن اشتراه يجوز كونها لام قسم
أيضاً تأكيداً للمعلوم أى علموا تحقيق أنه لا خلاق لمشتري السحر ويجوز كونها لام ابتداء
والاشتراء هو اكتساب شيء ينزل غيره فالمعنى أنهم اكتسبوه ينزل إيمانهم المبر عنه فيما
يأتى بقوله أنفسهم . والخلاق الحظ من الخير خاصة .

فى الحديث «إنا يلبس هذا من لا خلاق له» وقال البيهق بن حريث :

ولست وإن قرئت يوماً يأتع . خلاق ولا دى ابتناء التحب

ونفى الخلاق وهو نكرة مع تأكيد النفى بمن الاستغرافية دليل على أن تعاطى هذا
السحر جرم كفر أو دونه فلذلك لم يكن لتعاطيه حظ من الخير فى الآخرة وإذا اتقى كل

حظ من الخير ثبت الشر كله لأن الراحة من الشر خير وهي حالة الكفاف وقد تنافها الفضلاء أو دونه خشية من الله تعالى .

قوله « ولبئس ما شروا به أنفسهم » عطف على ولقد علموا عطف الإنشاء على الخبر وشروا بمعنى باعوا بمعنى بذلوا وهو مقابل قوله « لمن اشتراه » ومعنى بذل النفس هو التسبب لها في الخسار والبوار .

وقوله « لو كانوا يعلمون » مقتضى لنفي العلم بطريق لو الامتناعية والعلم المنفي عنهم هنا هو غير العلم المثبت لهم في قوله « ولقد علموا » إلا أن الذي علموه هو أن مكتسب السحر ماله خلاق في الآخرة والذي جهلوه هنا هو أن السحر شيء مضموم وفيه تجهيل لهم حيث علموا أن صاحبه لا خلاق له ولم يهتدوا إلى أن نفي الخلاق يستلزم انحران إذ ما يمد الحق إلا بالضلال وهذا هو الوجه لأن لو كانوا يعلمون ذيل به قوله « ولبئس ما شروا به أنفسهم » خذل على أنه دليل مضموله وبذلك يندفع الإشكال عن إثبات العلم وتقيده في معلوم واحد بناء على أن العلم بأنه لا خلاق لصاحب السحر عين معنى كون السحر مضموما فكيف يمدون غير عالين بذمه وقد علت وجهه وهذا هو الذي تحمل عليه الآية . ولهم في الجواب عن دفع الإشكال وجوه أخرى أحدها ما ذهب إليه صاحب الكشف وتبته صاحب الفتاح من أن المراد من نفي العلم هو أنهم لما كانوا في علمهم كمن لا يعلم بمد علمهم به نفي العلم عنهم لمدم الاعتداد به أى فيكون ذلك على سبيل التمسك بهم . الثاني أن المراد بالعلم المنفي هو علم كون ما يمتاطونه من جملة السحر المنهى عنه فكأنهم علموا مذمة السحر علماً كلياً ولم يفتطنوا لكون صنيعهم منه كما قالوا إن الفقيه يعلم كبرى القياس والقاضى والفقيه يعلمان صفراء وأن الفقيه كالصيدلانى والقاضى والفقيه كالطبيب وهذا الوجه الذى اخترناه . الثالث أن المراد لو كانوا يعلمون ما يتبته من المذاب في الآخرة أى فهم ظنوا أن عدم الخلاف لا يستلزم المذاب وهذا قريب من الذى ذكرناه . الرابع أن المراد من العلم المنفى التفكير ومن المثبت العلم التريزى وهذا وجه بعيد جداً إذ لا يمكن أن يكون علمهم بأن من اكتسب السحر لا خلاق له علماً فريزياً فلو قيل العلم التصورى والعلم التصديق . وفى الجمع بين لقد علموا ولو كانوا يعلمون طباق عجيب .

وهناك جواب آخر مبني على اختلاف معاد ضمير علموا وضميرى لو كانوا يعلمون فضمير لقد علموا راجع إلى الجن الذين يعلمون السحر وضميرى لو كانوا يعلمون راجعان إلى الإنسان الذين تعلموا السحر وشروا به أنفسهم، قاله قطرب والأخفش وبذلك صار الذين أثبت لهم العلم غير المنفى عنهم .

﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ 103

أى لو آمنوا بمحمد واتقوا الله فلم يقدموا على إنكار ما بشرت به كتبهم لكانت لهم مثوبة من عند الله ومثوبة الله خير من كل قنع حلهم على المكابرة .
ولو شرطية امتناعية اقترن بشرطها بأن مع التزام الفعل الماضى فى مجلته على حد قول امرئ القيس :

ولو أن ما أسى لأدنى ميسرة كفى ولم أطلب قليل من المال

وأن مع ملتها فى محل مبتدأ عند جمهور البصريين ومافى جملة الصلة من السند والسند إليه أكل الفائدة فأغنى عن الخبر . وقيل خبرها مخوف تقديره ثابت أى ولو إيمانهم ثابت . وقوله لثوبة يرجع أن يكون جواب لو فانه مقترن باللام التى يكثر اقتران جواب لو المثبت بها والجواب هنا جملة اسمية وهى لا تقع جواباً للو فى التاليف وكان هذا الجواب غير ظاهر الترتيب والتعليق على جملة الشرط لأن مثوبة الله خير سواء آمن اليهود واتقوا أم لم يفعلوا . قال بعض النحاة الجواب مخوف أى لا يثبوا ومثوبة من عند الله خير . وعدل عنه صاحب الكشف فقال أوردت الجملة الاسمية فى جواب لو على الفعلية لما فى ذلك من الدلالة على ثبات الثوبة واستقرارها كما عدل عن النصب إلى الرفع فى سلام عليكم لتلك اه . وصراده أن تقدير الجواب لا يثبوا ومثوبة من الله خير ألهم مما شروا به أنفسهم ، أو لثوبة بالنصب على أنه مصدر بدل من فعله ، وكيفما كان فالصل أوبده يدلان على الحدوث فلا دلالة له على الدوام والثبات .

ولما كان المقام يقتضى حصول الثوبة وثباتها وثبات الخبرية لما ليحصل مجموع ممان عدل عن النصب المؤذن بالفعل إلى الرفع لأن الجملة الاسمية لا تقيّد الحدوث بل الثبوت

وينقل من إفادتها الثبوت إلى إفادة الدوام والثبات فبدلالة الآية على ثبات الثبوت بالمدول عن نصب المصدر إلى رفعه كما في سلام عليكم والحمد لله ودلائها على ثبات نسبة الخبرية للمثوبة من كون النسبة مستفادة من جملة اسمية فصارت الجملة بمنزلة جملتين لأن أصل المصدر الآن بدلا من فعله أن يدل على نسبة لفعله فلو قيل للثبوت بالنصب لمكان تقديره لا يثبتوا مثوبة فإذا حولت إلى المصدر المرفوع لزم أن تعتبر ما كان فيه من النسبة قبل الرفع، ولما كان المصدر المرفوع لا نسبة فيه علم السامع أن التقدير لثبوت لهم كما أنك إذا قلت سلاماً وحداً علم السامع أنك تريد سلمتُ سلاماً وحدتُ حمداً، فإذا قلت سلام وحداً كان التقدير سلام مني وحد مني، وهذا وجه تنظير الكشف وقرينة كون هذا المصدر في الأصل منصوباً وقوله جواباً للو المتأصل في الفعلية، ثم إذا سمع قوله خير علم السامع أنه خبر عن الثبوت بعد تحويلها فاستفاد ثبات الخبرية ولهذا لم يترض صاحب الكشف لبيان إفادة الجملة ثبات الخبرية للمثوبة لأنه لصراحته لا يحتاج للبيان فإن كل جملة اسمية تدل على ثبات خبرها لبقائها .

وبهذا ظهر الترتب لأن المقصود من الإخبار عن الثبوت بأنها خير أنها ثبتت لهم لو آمنوا . وعندى وجه آخر وهو أن يقال إن قوله بالثبوت من عند الله خير دليل الجواب بطريقة التبريض فإنه لما جعل معلقاً على قوله ولو آمنوا آمنوا وانقول علم أن في هذا الخبر شيئاً يهمهم ولما كانت لو امتناعية ووقع في موضع جوابها جملة خبرية تامة علم السامع أن هذا الخبر ممتنع بثبوته لمن امتنع منه شرط لو فيكون تنكيلاً عليهم وتعليقاً بهم .

وقد قيل إن لوللتمنى على حد لو أن لنا كره . والتحقق أن لو التي للتمنى هي لو الشرطية أشربت معنى التنى لأن الممتنع يمتنى إن كان محبباً * وأحب شيء إلى الإنسان ما منعا * واستدل على هذا بأنها إذا جاءت للتمنى أجيبت جوابين جواباً منصوباً كجواب ليت وجواباً مقترناً باللام كجواب الامتناعية كقول الملهل :

فلو نبش القابر عن كليب فيخبر بالذائب أى زير
ويوم الشمين لقر عينا وكيف لقاء من تحت القبور

فأجيب بقوله فيخبر وقوله لقر عينا . والتمنى على تقديره مجاز من الله تعالى من الدعاء للإيمان والطاعة أو تمثيل لحال الداعي لذلك بحال الممتنى فاستعمل له المركب الموضوع

للتعنى أو هو ما لو نطق به العرب في هذا المقام لتطلق بالتعنى على نحو ما قيل في قوله تعالى «لعلكم تتقون» ونحوه . وعلى هذا الوجه يكون قوله لثبوتها مستأنفاً واللام للتقسيم .
والثبوتية اسم مصدر أثناب إذا أعطى الثواب والثواب الجزاء الذى يعطى لغير المعطى ويقال ثوب واثواب بمعنى أثناب فالثبوتية على وزن المفعولة كالصدقة والمثوبة والمكروهة .
وقوله لو كانوا يعلمون شرط ثان محذوف الجواب للدلالة ما تقدم عليه وحذف مفعول يعلمون لدلالة لثبوتها من الله خير ، أى لو كانوا يعلمون مثوبة الله لما اشتروا السحر .
وليس تكرير اللفظة أو الجملة في فواصل القرآن بإبطاء لأن الإبطاء إنما يبغى في الشعر دون النثر لأن النثر إنما يمتد فيه بمطابقة مقتضى الحال وفائدة هذا التكرير التسجيل عليهم بأنهم لا يعلمون ما هو النفع الحق .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ١٥٤

يتعين في مثل هذه الآية ^(١) تطلب سبب نزولها ليظهر موقعها ووجه معناها فإن انتهى عن أن يقول المؤمنون كلمة لا ذم فيها ولا سخف لا بد أن يكون لسبب وقد ذكرنا في سبب نزولها أن المسلمين كانوا إذا أتى عليهم النبي صلى الله عليه وسلم الشريعة والقرآن يتطلبون منه الإعادة والتبأى في إلقائه حتى يفهموه ويعوه فكانوا يقولون له راعنا يا رسول الله أى لا تتخرج منا وارفق وكان المنافقون من اليهود يشتمون النبي صلى الله عليه وسلم في خلواتهم سرا وكانت لهم كلمة بالبرانية تشبه كلمة راعنا بالعربية ومعناها في البرانية سب وقيل معناها لا سمحت دعاء فقال بعضهم لبعض كنا نسب محمدا سرا فأعلنوا به الآن أو قالوا هذا وأرادوا به اسم فاعل من رعن إذا اتصف بالرعونة وسيأتى فكانوا يقولون هاته الكلمة مع المسلمين نأوين بها السب فكشفهم الله وأبطل عليهم بنهى المسلمين عن قول هاته الكلمة حتى ينتهى المنافقون عنها ويعلموا أن الله أطلع نبيه على سرهم .

(٢) أى مثلها من الآيات التي تركت في أحوال معينة ولم يشرح في آياتها ما يفسح عن سبب نزولها إيجازا واستثناء يعلم المخاطبين بها يوم نزولها بالسبب الذى أوجب نزولها فإذا لم ينقل السببان لم يحضره لم يعلم المراد منها .

ومناسبة زول هاته الآتية عقب الآيات المتقدمة في السحر وما نشأ عن ذمه أن السحر كما قدمنا راجع إلى التحويه وأن من ضروب السحر ما هو تحويه ألفاظ وما ينباه على اعتقاد تأثير الألفاظ في السحور بحسب نية الساحر وتوجهه النفس إلى السحور، وقد تأصل هذا عند اليهود واقتنعوا به في مقاومة أهدائهم . ولما كان أذى الشخص بقول أو فعل لا يعلم مفزاهما خطابه بلفظ يفيد معنى ومقصود التكلم منه أذى، أو كإهانة صورته أو الوطء على ظله كل ذلك راجعاً إلى الاكتفاء بالنية والتوجه في حصول الأذى كان هذا شبيهاً ببعض ضروب السحر ولذلك كان من شمار من استهواهم السحر واشتروه ناسب ذكر هاته الحالة من أحوالهم عقب الكلام على اختتامهم بالسحر ووجه دون بقية ما تقدم من أحوالهم وهاته المناسبة هي موجب التعقيب في الذكر . وإنما فصلت هذه الآتية عما قبلها لاختلاف الترضين لأن هذه في تأديب المؤمنين ثم يحصل منه التمييز باليهود في تفاههم وأذام والإشمار لهم بأن كيدهم قد أطلع الله عليه نبيه وقد كانوا يعدون تقطن المسحور للسحر يبطل أثره فأشبهه التفتن للتوابع الخبيثة وصرح الآيات قبلها في أحوالهم الدينية المنافية لأصول دينهم ولأن الكلام المفتتح بالدعاء والتنبية ونحوه نحو « يا أيها الناس » ويا زيد وآلا ونحوها لا يناسب عطفه على ما قبله وينبئ أن يعتبر افتتاح كلام بحيث لا يعطف إلا بالفاء إذا كان مترتباً عما قبله لأن المطف بالفاء يعيد عن المطف بالواو وأوسع من جهة التناسب .

وراعنا أمر من راعاه يراعيه وهو مبالغة في رعاه يراعه إذا حرصه بنظره من الهلاك والتلف وراعى مثل رعى قال طرفة * خذول تراعى ربها بحميلة * وأطلق مجازاً على حفظ مصلحة الشخص والرفق به ومراقبة تقمه وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية ومنه رعاك الله ورعى ذمامه، يقول المسلمين للنبي صلى الله عليه وسلم راعنا هو فعل طلب من الرعى بالمعنى المجازي أى الرفق والمراقبة أى لا تتخرج من طلبنا وارفق بنا . وقوله « وقولوا انظرونا » أبدلهم بقولهم « راعنا » كلمة تساويها في الحقيقة والمجاز وعدد الحروف والمقصود من غير أن يتذرع بها الكفار لأذى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا من أبدع البلاغة فإن نظر في الحقيقة بمعنى حرص وصار مجازاً على تدبير المصالح، ومنه قول الفقهاء هذا من النظر ، والمقصود منه الرفق والمراقبة في التيسير فيتمين أن قوله « انظرونا » بضم هزة الوصل وضم الظاء وأنه من النظر لا من الانتظار .

وقد دلت هذه الآية على مشروعية أصل من أصول الفقه وهو من أصول المذهب المالكي بلقب بسد الثرائع وهي الوسائل التي يتوصل بها إلى أمر محظور .
وقوله تعالى « واسمعوا » أريد به سماع خاص وهو الوعى ومزيد التلقى حتى لا يحتاجوا إلى طلب المراجعة أو النظر وقيل أراد من اسمعوا امتثلوا لأوامر الرسول قاله ابن عطية وهو أظهر .

وقوله « وللكافرين عذاب أليم » التعريف للمهد والمراد بالكافرين اليهود خاصة أى تأديبوا أنتم مع الرسول ولا تتأسوا باليهود في أقوالهم « فلهم عذاب أليم » والتعبير بالكافرين دون اليهود زيادة في ذمهم وليس هنا من التذليل لأن الكلام السابق مع المؤمنين فلا يصلح ما بعده من تميم حكم الكافرين لتذليل ما قبله .

﴿ مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُمَيِّزَ لَكُمْ عَلَيْهِمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ ١٠٥

فصله مما قبله باختلاف الترضين لأن الآية قبله في تأديب المؤمنين مع التعريض باليهود وهذه الآية لبيان حسد اليهود وغيرهم للمسلمين ووجه المناسبة بين الآيتين ظاهر لانحداد المال ولأن الداعى للسب والأذى هو الحسد .

وهذه الآية رجوع إلى كشف السبب الذى دعا لامتناع اليهود من الإيمان بالقرآن لما قيل لهم آمنوا بما أنزل الله فقالوا تؤمن بما أنزل علينا أى ليس الصارف لهم تمسكهم بما أنزل إليهم بل هو الحسد على ما أنزل على النبيء والمسلمين من خير ، فين أدلة نفي كون الصارف لهم هو التعصب والتسك بدينهم بقوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » وما تمحل ذلك ونشأ عنه من المجادلات وبيان إعراضهم عن أوامر دينهم واتباعهم السحر وبين الآن حقيقة الصارف عن الإيمان بالقرآن والموجب للشتم وقول البهتان ليتخلص من ذلك إلى بيان النسخ .
والود بضم الواو المحبة ومن أحب شيئاً تناء فليس الود هو خصوص التمنى ولا المحبة

المفرطة كالحققة الزائفة . وذكر الذين كفروا هنادون إليهم قصد شمول هذا الحكم اليهود والنصارى معاً تهديداً لما يأتي من ذكر حكمة السخ ومن قوله « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى » الآيات . ونبه بقوله « الذين كفروا من أهل الكتاب » دون ما يود أهل الكتاب هل أنهم لم يتبعوا كتابهم لأن كتبهم تأمرهم باتباع الحق حيناً وجدوه وبالإيمان بالنبي الملقى على آثارهم وفي التوراة والإنجيل مواضع كثيرة فيها أخذ الميثاق على ذلك فلما حسدوا النبي صلى الله عليه وسلم على النبوة وحسدوا المسلمين فقد كفروا بما أمرت به كتبهم وبهذا تخلص الكلام إلى الجمع بين موعظة النصارى مع موعظة اليهود .

ولما كان ما اقتضاه الحال من التمييز بقوله « الذين كفروا من أهل الكتاب » قد يوم كون البيان قيداً وأن الكافرين من غير أهل الكتاب لا يحسدون المسلمين عطف عليه قوله « ولا للمشركين » كالأحتراس وليكون عاماً للحكم بين الجميع فيكون له حظ في التمهيد لقوله فيما يأتي « ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه » وقرأ الجمهور أن ينزل بتشديد الزاى مفتوحة والتعبير بالتنزيل دون الإزالة لحكاية الواقع إذ القرآن نزل منجها لتسهيل حفظه وفهمه وكتابته وللتيسير على المكلفين في شرح الأحكام تدريجاً . وقرأه ابن كثير وابن عمرو بتخفيف الزاى مفتوحة أيضاً وذلك على أن تنى ودادتهم متعلق بمطلق إزال القرآن سواء كان دفعة أو منجها .

والخير النعمة والفضل ، قال النابغة * فلست على خير أناك بحاسد * وأراد به هنا النبوة وما أيدها من الوحي والقرآن والنصر وهو المبر عنه بالرحمة في قوله « والله يختص برحمته » . وقوله « والله يختص برحمته من يشاء » عطف على « ما يود » لضمينه أن الله أراد ذلك وإن كانوا لا يريدونه . والرحمة هنا مثل الخير المنزل عليهم وذلك إدماج للامتنان عليهم بأنمازل عليهم هو رحمة بهم ومعنى الاختصاص جعلها لأحد دون غيره لأن أصل الاختصاص والتخصيص راجع إلى هذا المعنى أعني جعل الحكم خاصاً غير عام سواء خص واحداً أو أكثر ومفعول المشيئة محذوف كما هو الشأن فيه إذا تقدم عليه كلام أو تأخر عنه أى من يشاء اختصاصه بالرحمة . والمشيئة هي الإرادة ولما كانت إرادة الله تتمتع بالراد على وفق علمه تعالى

كانت مشيئته أى إرادته جارية على وفق حكته التى هى من كفيات علم الله تعالى فعى من تلقات العلم الإلهى بإراز الحوادث على ما يبنى وقد تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» فالله يختص برحمته من علم أنه حقيق بها لا سببا الرحمة المراد منها النبوة فإن الله يختص بها مَنْ خلقه قابلا لها فهو يخلق على صفاء سريرة وسلامة فطرة صالحة لتلقى الوحى شيئا فشيئا قال تعالى «وَمَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» وقال «اللَّهُ يَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَاتِهِ» ولذلك لم تكن النبوة حاصلة بالاكتساب لأن الله يخلق للنبوة مَنْ أرادها لخطر أمرها بخلاف غيرها من الفضائل فهو ممكن الاكتساب كالتصالح والعلم وغيرها فرب فاسق صليحت حاله ورب جاهل مطبق صار عالما بالسمى والاكتساب ومع هذا فلا بد لصاحبها من استعداد فى الجملة ثم وراء ذلك التوفيق وعناية الله تعالى بعبده . ولما كانت الاستعدادات لمراتب الرحمة من النبوة فما دونها غير بادية للناس طوى بساط توصيلها لتمرده ووكل إلى مشيئة الله التى لا تملكى إلا بما علمه واختصته حكته سبحانه رفقا بأنفهام المخاطبين .

وقوله «وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» تذييل لأن الفضل يشمل إعطاء الخير والمعاملة بالرحمة وتبنيه أى أن واجب مرید الخير التمرض لفضل الله تعالى والرغبة إليه فى أن يتجلى عليه بصفة الفضل والرحمة فيتخلى عن الماصى والنجائث ويتجلى بالفضائل والطاعات عسى أن يحبه ربه وفى الحديث الصحيح «تصرف إلى الله فى الرخاء يرفك فى الشدة» .

﴿ مَا تَدْنَسُخْ مِنْ عَايَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾

مناسبة هذه الآية للآيات قبلها أن اليهود اعتدوا عن إعراضهم عن الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم بقولهم «نؤمن بما أنزل علينا» وأرادوا به أنهم يكفرون بغيره وهم فى عذرهم ذلك يدعون أن شريعتهم لا تنسخ ويقولون إن محمداً وصف التوراة بأنها حق وأنه جاء مصدقا لها فكيف يكون شرعه مبطلا للتوراة ويجهلون على الناس بما سموه البداء وهو لزوم أن يكون الله تعالى غير عالم بما يحسن تشريعه وأنه يبدو له الأمر ثم يمرض عنه ويستبدل شريعة بشرية . وقد قدمنا أن الله تعالى رد عليهم عذرهم وفضحهم بأنهم ليسوا متمسكين بشرعهم حتى يتصلبوا فيه وذلك من قوله «قُلْ فَلِمَ يُقَالُونَ أَتَيْنَاهُ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ» وقوله «قُلْ

إن كانت لكم الدار الآخرة « الخ وبأنهم لا داعي لهم غير الحسد بقوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » إلى قوله « ذو الفضل العظيم » النبي * أن الملة هي الحسد . فلما بين الرد عليهم في ذلك كله أراد تقض تلك السفسة أو الشبهة التي راموا ترويحها على الناس بمنع النسخ . والمقصد الأصلي من هذا هو تعليم المسلمين أصلاً من أصول الشرائع وهو أصل النسخ الذي يطرأ على شريعة بشرية بمداه ويطرأ على بعض أحكام شريعة بأحكام تبطلها من تلك الشريعة . ولكون هذا هو المقصد الأصلي عدل عن مخاطبة اليهود بالرد عليهم ووجه الخطاب إلى المسلمين كما دل عليه قوله « ألم تعلم » وعطفه عليه بقوله « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » ولقوله « ما ننسخ من آية » ولم يقل من شريعة . وفي هذا إعراض عن مخاطبة اليهود لأن تعليم المسلمين أمم وذلك يستتبع الرد على اليهود بطريق المساواة لأنه إذا ظهرت حكمة تغيير بعض الأحكام لمصلحة تظهر حكمة تغيير بعض الشرائع .

وقد ذكر بعض المفسرين لماته الآية سبب نزول ، ففي الكشف والمعالن نزلت لما قاله اليهود ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ، وفي تفسير القرطبي أن اليهود طعنوا في تغيير القبلة وقالوا إن محمداً يأمر أصحابه بشيء وينهاهم عنه فما كان هذا القرآن إلا من جهته ولذلك يخالف بعضه بعضاً .

وقرأ الجمهور ننسخ بفتح النون الأولى وفتح السين وهو أصل مضارع نسخ ، وقرأه ابن عامر بضم النون الأولى وكسر السين على أنه مضارع أنسخ مهموزاً بهجزة التعدية أي نأمر بنسخ آية .

وما شرطية وأصلها الموصولة أشربت معنى الشرط فلذلك كانت اسماً للشرط يستحق إعراب الفاعيل وتبين بما يفسر إيهامها وهي أيضاً توجب إيهاماً في أزمان الربط لأن الربط وهو التعليق لا ينيط بمبهم صار مبهماً فلا تدل على زمن معين من أزمان تعليق الجواب على الشرط وربطه به .

ولمن آية بيان لما . والآية في الأصل الدليل والشاهد على أمر .

قال الحرث بن حنظلة :

مَنْ لَنَا عِنْدَهُ مِنَ الْخَيْرِ آيَا تِثْلَاثٌ فِي كُلِّهِ الْقَضَاءُ

ووزنها فملة بتحريك المين عند الخليل وعينها ياء أو واو قلبت ألفا لتحركها وافتتاح ما قبلها والنسبة إليها آتت أو آوى . ثم أطلقت الآية على المعجزة لأنها دليل صدق الرسول قال تعالى « وما نزل بالآيات إلا تحريفاً » . وتطلق الآية على القطعة من القرآن المشتعلة على حكم شرعى أو موعظة أو نحو ذلك وهو إطلاق قرآنى قال تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون » ويؤيد هذا أن من معانى الآية فى كلام العرب الأمازة التى يعطيها المرسل للرسول ليصدق المرسل إليه وكانوا إذا أرسلوا وصاية أو خبراً مع رسول أرفقوه بأمازة يسمونها آية لاسيما الأسير إذا أرسل إلى قومه رسالة كما فعل ناشب الأعرور حين كان أسيراً فى بنى سعد بن مالك وأرسل إلى قومه ببلنبر رسالة وأراد تحذيرهم بما يبيتهم أعداؤهم الذين أسروه فقال للرسول قل لهم كذا بآية ما أكلت حكمك حيساً . وقال سحيم العبد :

أرسلنى إليها عمر ك الله يافى آية ما جاءت إليها بهاديا

ولذا أيضا سما الرسالة آية تسمية لشيء باسم مجاوره عرفاً . والمراد بالآية هنا حكم الآية سواء أزيل لفظها أم أبى لفظها لأن المقصود بيان حكمة إبطال الأحكام لا إزالة ألفاظ القرآن .

والنسخ إزالة الشيء بشيء آخر قاله الراجب، فهو عبارة عن إزالة سورة أو ذات وإثبات غيرها عوضاً تقول نسخت الشمس الظل لأن شامها أزال الظل وخلفه فى موضعه ونسخ الظل الشمس كذلك لأن خيال الجسم الذى حال بين الجسم المستير وبين شمع الشمس الذى أناره قد خلف الشماع فى موضعه ويقال نسخت ما فى الخلية من النحل والعسل إلى خلية أخرى، وقد يطلق على الإزالة فقط دون تمويض كقولهم نسخت الريح الأثر وعلى الإثبات لكن على إثبات خاص وهو إثبات الزيل، وأما أن يطلق على مجرد الإثبات فلا أحسبه صحيحاً فى اللغة وإن أومح ظاهر كلام الراجب وجعل منه قولهم نسخت الكتاب إذا خططت أمثال حروفه فى صحيفةك إذ وجدوه إثباتاً محضاً لكن هذا توم لأن إطلاق النسخ على عاكاة حروف الكتاب إطلاق مجازى بالصورة أو تخيلية بتشبيه الحالة بحالة من يزيل الحروف من الكتاب الأصل إلى الكتاب النسخ ثم جاءت من ذلك النسخة قال تعالى « انا كنا نبتسخ ما كنتم تعملون » وقال « وفى نسخها هدى ورحمة » وأما قولهم

الولد نسخة من أبيه فجاز على مجاز . ولا يطلق التسخ على الزوال بدون إزالة فلا تقول نسخ الليل النهار لأن الليل ليس بأمر وجودي بل هو الظلمة الأصلية الحاصلة من انعدام الجرم النسيير .

والمراد من التسخ هنا الإزالة وإثبات الموضع بدليل قوله نأت بخير منها أو مثلها وهو المعروف عند الأصوليين بأنه رفع الحكم الشرعي بخطاب نخرج التشريع المستأنف إذ ليس برفع وخرج بقولنا الحكم الشرعي رفع البراءة الأصلية بالشرع المستأنف .

إذ البراءة الأصلية ليست حكماً شرعياً بل هي البقاء على عدم التكليف الذي كان الناس عليه قبل مجيء الشرع بحيث إن الشريعة لا تعرض للتخصيص على إباحة المباحات إلا في مظنة اعتقاد تحريمها أو في موضع حصر المحرمات أو الواجبات ، فالأول نحو قوله : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم » في التجارة في الحج حيث ظن المسلمون تحريم التجارة في عشر ذي الحجة كما كانت عليه الجاهلية بعد الانصراف من ذي الحجاز^(١) ، كسبائي ، ومثال الثاني قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » بعد ذكر النساء المحرمات وقوله وأحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم المحصر وجوب الإيساك في خصوص زمن النهار . وفهم من قولهم في التعريف رفع الحكم أن ذلك الحكم كان ثابتاً لولا رفعه وقد صرح به بعضهم ولذلك اخترنا زيادة قيد في التعريف وهو رفع الحكم الشرعي المعلوم دوامه بخطاب برفعه ليخرج عن تعريف التسخ رفع الحكم الشرعي المنفني بفاية عند انتهاء غايته ورفع الحكم المستفاد من أمر لا دليل فيه على التكرار . وحيث تبينت حكمة نسخ الآيات علم منه حكمة نسخ الشرائع بعضها ببعض وهو الذي أنكروه وأنكروا كون الإسلام قد نسخ التوراة وزعموا أن دوام التوراة مانع من الإيمان بالإسلام كما قالوا نؤمن بما أزل علينا وهو أحوال : الأول مجيء شريعة تقوم بحيثاً مؤقتة لمدة حياة الرسول المرسل بها (١) ذلك أن العرب كانوا إذا انصرفوا من سوق ذي الحجاز ليلة التزوية يحرمون البيع لإقضاء الحج قال النابغة يذكر ناقته :

كادت تساقطني رخلي وميترقي بنى الحجاز ولم تحمس به نمنا
من صوت حرمية قالت وقد ظننوا هل في نخيمكم من يشتري أدما
قالت لها وهي تسمى تحت لبتها لا تحطمنك إن البيع قد زرما

فإذا توفي ارتفعت الشريعة كشرية نوح وإبراهيم وشريعة يوسف وشريعة شمعيل قال تعالى « ولقد جاءكم يوسف » إلى قوله « إذا هلك قلتم لن نبعث الله من بعده رسولا » وبقي الناس في فترة وكان لكل أحد يريد الاعتداء أن يتبع تلك الشريعة أو بعضها كما كانوا يتبعون شريعة إبراهيم فإذا جاءت شريعة بعدهما فليست الثانية بناسخة للأولى في الحقيقة ولكنها نسخ يغير الناس في متابعتها الذي كان لهم في زمن الفترة كما إذا كانت عبس مثلاً يجوز لها اتباع شريعة إبراهيم فلما جاءهم خالد بن سنان بشريعته تعين عليهم اتباعه . الثاني أن نجى شريعة لقوم مأمورين بالدوام عليها كشرع موسى ثم نجى بعدهما شريعة ليست رافعة لتلك الشريعة بأسرها ولكنها ترفع بعض أحكامها وتثبت بعضها كشرية عيسى فهذه شريعة ناسخة في الجملة لأنها تنسخ بعضاً وتفسر بعضاً ، فالمسيح رسول نسخ بعض التوراة وهو مانع على نسخه وأما غيره فباق على أحكام التوراة فهو في معظمها مبين ومذكر ومفسر كمن سبقه من أنبياء بني إسرائيل مثل أشعيا وأرميا وزكرياء الأول ودانيال وأبراهيم ولا يخالف هذا النوع نسخ أحكام شريعة واحدة إلا بكونه بواسطة رسول ثان . الثالث نجى شريعة بعد أخرى بحيث تبطل الثانية الأولى إبطالا عاماً بحيث تعد تلك الشريعة باطلة سواء في ذلك الأحكام التي نصت الشريعة الثانية فيها بشيء يخالف ما في الأولى أم فيها سكنت الشريعة الثانية عنه وهذا هو الإسلام بالنسبة لما تقدمه من الشرائع فإنه رفع الشرائع كلها بحيث لا يجوز لأحد من المسلمين أن يتلقى شيئاً من الشرائع السالفة فيما لم يتسكلم الإسلام فيه بشيء بل يأخذ أحكام ذلك بالاستنباط والقياس وغير ذلك من طرق أصول الإسلام وقد اختلف في أن شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد ناسخ لكن ذلك الخلاف ناظر إلى دليل آخر وهو قوله تعالى « فيهدم اقتده » .

وقوله « أو نفسها » قرأه نافع وابن عامر وعاصم وحزرة والكسائي ويعقوب وأبو جعفر وخلف نسخها بنون مضمومة في أوله وبسین مكسورة ثم هاء . وقرأه ابن كثير وأبو عمرو نسخاًها بنون مفتوحة في أوله وبسین مفتوحة وبمدها همزة ساكنة ثم هاء فعلى قراءة ترك الهمز فهو من التسيان والهمزة للتعمدية ومفعوله مخوف للمموم أى نفس الناس إياها وذلك بأمر النبي صلى الله عليه وسلم بترك قراءتها حتى ينساها المسلمون ، وعلى قراءة الهمز فالمعنى أو تؤخرها أى تؤخر تلاوتها أو تؤخر العمل بها والمراد بإبطال العمل بقراءتها أو بحكمها

فكفى منه بالنسء وهو قسم آخر مقابل للنسخ وهو أن لا يذكر الرسول الناس بالعمل بحكم مشروع ولا يأمر من يتركه بقضائه حتى ينسى الناس العمل به فيسكون ذلك إبطالا للحكم لأنه لو كان قائماً لما سكنت الرسول عن إعادة الأمر به ولما أقر تاركه عند موجب العمل به ولم أجدها مثالا في القرآن ونظيره في السنة قول رسول الله «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره» عند من يقول إن النهي فيه للتحريم وهو قول أبي هريرة ولذلك كان يذكر هذا الحديث ويقول مالي أراكم عنها معرضين والله لأدربين بها بين أظهركم . ومعنى النسء مشعر بتأخير ينقبه إرام وحينئذ فالمعنى بقاء الحكم مدة غير منسوخ أو بقاء الآية من القرآن مدة غير منسوخة . أو يكون المراد إنساء الآية بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقوع ذلك بعد حين والاحتمالات المفروضة في نسخ حكم من الشريعة تنأت في نسخ شريعة بشرية وإنسانها أو نسبها .

وقوله «نأت بخير منها أو مثلها» جواب الشرط وجعله جواباً مشعر بأن هذين الحالين وهما النسخ والإنساء أو النسء لا يفارقان حالين وهما الإتيان في وقت النسخ ووقت الإنساء بشيء هو خير من المنسوخ أو مثله أو خير من المنسى أو المنسوء أو مثله فالأتي به مع النسخ هو الناسخ من شريعة أو حكم والمآتي به مع الإنساء من التسيان هو الناسخ أيضاً من شريعة أو حكم أو هو ما يجيء من الأحكام غير ناسخ ولكنه حكم يخالف ينزل بعد الآخر والمآتي به مع النسء أي التأخير هو ما يقارن الحكم الباقي من الأحكام النازلة في مدة عدم النسخ .

وقد أجملت جهة الخيرية والثلية لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن فتجده مراداً إذ الخيرية تكون من حيث الاشتغال على ما يناسب مصلحة الناس ، أو ما يدفع عنهم مضرة ، أو ما فيه جلب هوائ حميدة ، أو ما فيه ثواب جزيل ، أو ما فيه رفق بالمكلفين ورحمة بهم في مواضع الشدة وإن كان حملهم على الشدة قد يكون أكثر مصلحة . وليس المراد أن كل صورة من الصور المفروضة في حالات النسخ والإنساء أو النسء هي مشتغلة على الخير والمثل مما وإنما المراد أن كل صورة منهما لا تخلو من الاشتغال على الخير منها أو المثل لما فلذلك جيء بأو في قوله «بخير منها أو مثلها» فهي مفيدة لأحد الشئين مع جواز الجمع .

وتحقيق هاته الصور بأيديكم ، ولنضرب لذلك أمثالا ترشد إلى المقصود وتغني عن البقية مع عدم التزام الدرج على القول الأصح فنقول : (١) نسخ شريعة مع الإتيان بخير منها كنسخ التوراة والإنجيل بالإسلام . (٢) نسخ شريعة مع الإتيان بمثلا كنسخ شريعة هود بشريعة صالح فإن لكل فائدة مماثلة للأخرى في تحديد أحوال أمتين متقاربتى الموائد والأخلاق فهود نهارهم أن يبنوا بكل ريع آية يبعثون وصالح لم يبه عن ذلك ونهى عن الترض للناقة بسوء . (٣) نسخ حكم في شريعة بخير منه مثل نسخ كراهة الفجر الثالثة بقوله « قل فهما إثم كبير ومنافع » بتحررها بتاتا فهذه الناسخة خير من جهة المصلحة دون الرفق وقد يكون الناسخ خيرا في الرفق كنسخ تحريم الأكل والشرب وقربان النساء في ليل رمضان بعد وقت الإفطار عند الغروب إذا نام الصائم قبل أن يتعشى بقوله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى قوله - من الفجر » قال في الحديث في صحيح البخارى ففرح المسلمون بزوالها . (٤) نسخ حكم في الشريعة بحكم مثله كنسخ الوصية للوالدين والأقربين بتعيين الفرائض والكل نافع للكل في إعطائه مالا وكنسخ فرض خمسين صلاة بخمس صلوات مع جعل ثواب الخمسين للخمسة فقد تماثلتا من جهة الثواب ، وكنسخ آية « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين » بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » إلى قوله « وأن تصوموا خير لكم » فأثبت كون الصوم خيرا من الفدية . (٥) إنساء بمعنى التأخير لشريعة مع بحى خير منها ، تأخير ظهور دين الإسلام في حين الإتيان بشرائع سيفته كل واحدة منها هى خير بالنسبة للأمة التى شرعتها والمصر الذى شرعت فيه فإن الشرائع تأتى للناس بما يناسب أحوالهم حتى يتهيأ البشر لكلهم لقبول الشريعة الخاتمة التى هى الدين عند الله فالخيرية هنا ببعض ممانها وهى نسبية . (٦) إنساء شريعة بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقومه بعد حين ومع الإتيان بمثلا كتأخير شريعة عيسى في وقت الإتيان بشريعة موسى وهى خير منها من حيث الاشتغال على معظم المصالح وما تحتاج إليه الأمة . (٧) إنساء بمعنى تأخير الحكم الرادمع الإتيان بخير منه كتأخير تحريم الفجر وهو مراد مع الإتيان بكرهته أو تحريمه في أوقات الصلوات فقط فإن المأني به خير من التحريم من حيث الرفق بالناس في حملهم على مفارقة شيء اقتنوا بمحبته . (٨) إنساء شريعة بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها أى أوسع وأعم مصلحة وأكثر

ثوابا لكن في أمة أخرى أو بمثلها كذلك . (٩) إن شاء آية من القرآن بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها في باب آخر أى أهم مصلحة أو بمثلها في باب آخر أى مثلها مصلحة أو ثوابا مثل تحريم الخمر في وقت الصلوات وينزل في تلك المدة تحريم البيع في وقت صلاة الجمعة . (١٠) نسيان شريعة بمعنى إضمحلالها كشرية آدم ونوح مع مجيء شريعة موسى وهى أفضل وأوسع وشريعة إدريس مثلاً وهى مثل شريعة نوح . (١١) نسيان حكم شريعة مع مجيء خير منه أو مثله، كأن فيها نزل عشر رضعات معلومات يحرم، فنسخن بخمس معلومات ثم نسيا معاً وجاءت آية « وأخواتكم من الرضاغة » على الإطلاق والكل مماثل في إثبات الرضاغة ولا مشقة على المكلفين في رضعة أو عشر لقرب المقدار .

وقيل المراد من النسيان الترك وهو حينئذ يرجع معناه وصوره إلى معنى وصور الإنسان بمعنى التأخير .

والقصد من قوله تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » إظهار منتهى الحكمة والرد عليهم بأنهم لا يهتمهم أن تنسخ شريعة بشرية أو حكم في شريعة بحكم آخر ولا يقدر ذلك في علم الله تعالى ولا في حكمته ولا ربوبيته لأنه ما نسخ شرعاً أو حكماً ولا تركه إلا وهو قد عوض الناس ما هو أتمع لهم منه حينئذ أو ما هو مثله من حيث الوقت والحال ، وما آخر حكماً في زمن ثم أظهره بعد ذلك إلا وقد عوض الناس في إبان تأخيره ما يسد مسده بحسب أحوالهم ، وذلك مظهر الربوبية فإنه رب الخلق ويعلمهم على مصالحهم مع الرفق بهم والرحمة ، ومراد الله تعالى في تلك الأزمنة والأحوال كلها واحد وهو حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يصم أحوالهم من الاختلال بحسب المصو والأهم والأحوال إلى أن جاء بالشرية الخاتمة وهى مراد الله تعالى من الناس ولذلك قال « إن الدين عند الله الإسلام » وقال أيضاً « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » الآية .

والظاهر أن الإتيان بخير أو بمثل راجع إلى كل من النسخ والإنشاء فيكون الإتيان بخير من النسخة أو النفاة أو بمثلها وليس الكلام من ألف والنشر . فقله تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » هو إما إتيان تمويض أو إتيان تعزيز . وتوزيع هذا

الضابط على الصور المتقدمة غير عزيز . والمعنى إنا لم نترك الخلق في وقت سدى . وأن ليس في النسخ ما يقوم منه البدا .

وفي الآية إيجاز بديع في التقسيم قد جمع هاته الصور التي سمعتموها وصورا تنشق منها لا أسألكموها لأنه ما فرضت منها صورة بعد هذا إلا عرضوها .

ومما يقف منه الشعر ولا ينبغي أن يوجب إليه النظر ما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى « نسها » أنه إن شاء الله تعالى المسلمين للآية أو للسورة، أي إذهابها عن قلوبهم أو إنساؤه النبي صلى الله عليه وسلم إياها فيكون نسيان الناس كلهم لها في وقت واحد دليلا على النسخ . واستدلوا بذلك بحديث أخرجه الطبراني بسنده إلى ابن عمر : قال قرأ رجلان سورة أقرأهما إياها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرأ منها على حرف فندبا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا ذلك له فقال لها إنها مما نسخ وأنسى فالحوا عنها . قال ابن كثير هذا الحديث في سنده سليمان بن أرقم وهو ضعيف وقال ابن عطية هذا حديث منكر أغرب به الطبراني وكيف خفي مثله على أئمة الحديث . والصحيح أن نسيان النبي ما أراد الله نسخه ولم يرد أن يثبت قرآنا جائز ، أي لكنه لم يقع فأما النسيان الذي هو آفة في البشر فالنبي معصوم عنه قبل التبليغ ، وأما بعد التبليغ وحفظ المسلمين له فجائز وقد روى أنه أسقط آية من سورة في الصلاة فلما فرغ قال لأبي لم لم تذكرني قال حسبت أنها رفعت قال لا ولكن نسيها . والحق عندي أن النسيان المارض الذي يُتذكر بعده جائز ولا تحمل عليه الآية لمنافاته لظاهر قوله تعالى بغير منها أو مثلها ، وأما النسيان المستمر للقرآن فأحسب أنه لا يجوز . وقوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى » دليل عليه وقوله « إلا ما شاء الله » هو من باب التوسعة في الوعد وسيأتي بيان ذلك في سورة الأعلى . وأما ما ورد في صحيح مسلم عن أنس قال كنا نقرأ سورة نسيها في الطول براءة فأنسيتها غير أني حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال لا يتي لها ثالثا وما يعلأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب اه . فهو غريب وتأويله أن هنالك سورة نسخت قراءتها وأحكامها ، ونسيان المسلمين لما نسخ لفظه من القرآن غير عجيب على أنه حديث غريب اه .

وقد دلت هذه الآية على أن النسخ واقع وقد اتفق علماء الإسلام على جواز النسخ ووقوعه ولم يخالف في ذلك إلا أبو مسلم الأصمها في محمد بن بحر فقيل إن خلافه لفظي وتفصيلي

الأدلة في كتب أصول الفقه. وقد قسموا نسخ أدلة الأحكام ومدلولاتها إلى أقسام: نسخ التلاوة والحكم معاً وهو الأصل ومثاؤه بما روى عن أبي بكر كلن فيما أنزل لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم. ونسخ الحكم وبقاء التلاوة وهذا واقع لأن إبقاء التلاوة يقصده منه بقاء الإعجاز ببلغة الآية ومثاله آية إرن يكن منكم عشرون صابرون إلى آخر الآيات. ونسخ التلاوة وبقاء الحكم ومثاؤه بما روى عن عمر كان فيما يتلى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموا وعندي أنه لا فائدة في نسخ التلاوة وبقاء الحكم وقد تأولوا قول عمر كان فيما يتلى أنه كان يتلى بين الناس تشهيراً بحكمه. وقد كان كثير من الصحابة يرى أن الآية إذا نسخ حكمها لا يتبق كتابتها في المصحف في البخاري في التفسير قال ابن الزبير قلت لثمان «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً» نسخها الآية الأخرى فلم تكتبها قال يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه.

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۖ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ
وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۝١٥٧﴾

مسوق لبيان حكمة النسخ والإتيان بالخير والمثل بياناً غير مفصل على طريقة الأجلوب الحكيم وذلك أنه بعد أن فرغ من التنبيه على أن النسخ الذي استبدوه وتذرعوا به لتكذيب الرسول هو غير مفارق لتعويض المنسوخ بخير منه أو مثله أو تعزير المبقى بمثله أريد أن ينتقل من ذلك إلى كشف ما بقي من الشبهة وهي أن يقول النكر وماهى الفائدة في النسخ حتى يحتاج لتعويض وكان مقتضى الظاهر أن يتصدى لبيان اختلاف المصالح ومناسبتها للأحوال والأعصار وبيان تفاصيل الخيرية والمثالية في كل ناسخ ومنسوخ ولما كان التصدى لذلك أمراً لم تنهأ له عقول السامعين لمرس إدراكهم مراتب المصالح وتفاوتها لأن ذلك مما يحتاج إلى تأصيل قواعد من أصول شرعية وسياسية، عدل بهم عن بيان ذلك وأجلت لهم المصلحة بالحالة على قدرة الله تعالى التي لا يشذ عنها ما يمكن مراد، وعلى سعة ملكه الشمر بعظيم علمه. وعلى حاجة المخلوقات إليه إذ ليس لهم رب سواه ولا ولي دونه وكفى بذلك دليلاً على أنه يحملهم

على مصالحهم في سائر الأحوال . ومما يزيد هذا المدول توجيهاً أن التصدى للبيان يفتح باب الجدل في إثبات المصلحة وتفاوت ذلك بحسب اختلاف القرائح والفهوم .

ولأن أسباب التشريع والنسخ أقسام منه ما ظهر وجهه بالنص فيمكن إفهامهم إياه نحو قوله « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم المداواة والبغضاء في الخمر والميسر » الآية بعد قوله « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » الآية ونحوه وعلم أن فيكم ضمناً الآية . ومنها ما يسر إفهامهم إياه لأنه يحتاج إلى علم وتفصيل من شأن الشرعين وعلماء الأصول كالأشياء التي عرفت بالقياس وأصول التشريع . ومنها ما لم يطلع على حكمته في ذلك الزمان أو فيما يليه ولما كان معظم هاته التفاسيل يسر أو يتمدر إفهامهم إياه وقع المدول المذكور .

ولكون هاته الجملة تتنزل منزلة البيان للأولى فضلت عنها .

والخطاب في تلم ليس مراداً منه ظاهره الواحد وهو النبي صلى الله عليه وسلم بل هو إما خطاب لغير معين خارج على طريقة المجاز بتشبيهه من ليس حاضراً للخطاب وهو النائب منزلة المخاطب في كونه بحيث يصير غائباً شهرة هذا الأمر والمقصد من ذلك ليم كل مخاطب صالح له وهو كل من يظن به أو يتوهم منه أنه لا يعلم أن الله على كل شيء قدير ولو بعدم جريانه على موجب علمه ، وإلى هذه الطريقة مال القبط والطبي من شراح الكشاف وعليها يشمل هذا الخطاب إبداء اليهود والمشركين ومن عسى أن يشبهه عليه الأمر وتروج عليه الشبهة من ضعف المسلمين ، أما غيرهم ففني عن التقرير في الظاهر وإنما أدخل فيه ليعلم غيرهم . وإما مراد به ظاهره وهو الواحد فيكون المخاطب هو النبي صلى الله عليه وسلم لكن المقصود منه المسلمون فينتقل من خطاب النبي إلى مخاطبة أمته اختلافاً كنايةاً لأن علم الأمة من لوازم علم الرسول من حيث إنه رسول لروماً عربياً فكل حكم تعلق به بعنوان الرسالة فالمراد منه أمته لأن ما يثبت له من المعلومات في باب العقائد والتشريع فهو حاصل لهم فتارة يراد من الخطاب توجه مضمون الخطاب إليه ولأتمته وتارة يقصد منه توجه المضمون لأتمته فقط على قاعدة الكناية في جواز إرادة المعنى الأصلي مع الكناية ، وههنا لا يصلح توجه المضمون للرسول لأنه لا يقرر على الاعتراف بأن الله على كل شيء قدير فضلاً عن أن ينكر منه وإنما التقرير للأمة ، والمقصد من تلك الكناية التعريض باليهود . وإنما سلك هذا الطريق

دون أن يؤتى بضمير الجماعة المخاطبين لما في سلوك طريق الكناية من البلاغة والمبالغة مع الإيجاز في لفظ الضمير .

والاستفهام تقريرى على الوجهين وهو شأن الاستفهام الداخلى على النفى كما تقدم عند قوله « ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض » أى أنكم تعلمون أن الله قدير وتعلمون أنه مالك السماوات والأرض بما يجرى فيها من الأحوال، فهو ملكه أيضا فهو يصرف الخلق كيف يشاء . وقد أشار في الكشف إلى أنه تقريرى وصرح به القطب في شرحه ولم يسمع في كلام العرب استفهام دخل على النفى إلا وهو مراد به التقرير .

وقوله « ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض » قال البيضاوى : هو منزل من الجنة التى قبله منزلة الدليل لأن الذى يكون له ملك السماوات والأرض لا جرم أن يكون قديرا على كل شيء . ولذا فصلت هذه الجملة عن التى قبلها . وعندى أن موجب الفصل هو أن هاته الجملة بمنزلة التكرير للأولى لأن مقام التقرير ومقام التوبيخ كلاهما مقام تكرير لما به التقرير والإنكار تعديدا على المخاطب .

﴿ أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلِ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ ١٥٤

أم حرف عطف يختص بالاستفهام وما في مناه وهو التسوية^(١) فإذا عطفت أحد مفردين مستفهما عن تعيين أحدهما استفهاما حقيقيا أو مسويا بينهما في احتمال الحصول فهى بمعنى أو العاطفة ويسمى النحاة متصلة، وإذا وقعت عاطفة جملة دلت على انتقال من الكلام السابق إلى استفهام فكون بمعنى بل الانتقالية ويسمى النحاة منقطعة والاستفهام ملازم لما بعدها فى الحالين . وهى هنا منقطعة لا محالة لأن الاستفهامين اللذين قبلها فى معنى الخبر لأيهما للتقرير كما تقدم إلا أن وقوعهما فى سورة الاستفهام ولو للتقرير يحسن موقع أم بعدها كما هو الغالب والاستفهام الذى بعدها هنا إنكار وتحذير، وللمناسبة فى هذا الانتقال تامة فإن التقرير

(١) لأن التحقيق أن همزة التسوية همزة استفهام تدل على استواء أمرين بمعنى استواء الجواب لو سأل سائل عن أحد أمرين .

الذى قبلها مراد منه التحذير من الناطق وأن يكونوا كمن لا يعلم والاستفهام الذى بعده مراد منه التحذير كذلك والمخبر منه فى الجميع مشترك فى كونه من أحوال اليهود المذمومة ولا يصح كون أم هنا متصلة لأن الاستفهامين اللذين قبلها ليسا على حقيقتهما لا محالة كما تقدم .

وقد جوز القزوينى فى الكشف على الكشف كون أم هنا متصلة بوجه مرجوح وتبعه البيضاوى وتكلفا لذلك مما لا يساعد استعمال الكلام العربى ، وأفرط عبد الحكيم فى حاشية البيضاوى فزعم أن حملها على المتصلة أرجح لأنه الأصل لا سيما مع اتحاد فاعل الفعلين المتماطين بأم ولدلائته على أنهم إذا سألوا سؤال قوم موسى فقد علموا أن الله على كل شيء قدير وإنما قصدوا التعنت وكان الجميع فى غفلة عن عدم صلاحية الاستفهامين السابقين للحمل على حقيقة الاستفهام .

وقوله « تريدون » خطاب للمسلمين لامحالة بقرينة قوله « رسولكم » وليس كونه كذلك يبرجح كون الخطابين اللذين قبله متوجهين إلى المسلمين لأن انتقال الكلام بعد أم المنقطعة يسمح بانتقال الخطاب . وقوله « تريدون » يؤذن بأن السؤال لم يقع ولكنه ربما جاش فى نفوس بعضهم أو ربما أثارته فى نفوسهم شبه اليهود فى إنكارهم النسخ وإقناعهم شبه البداء ونحو ذلك مما قد يبعث بعض المسلمين على سؤال النبىء صلى الله عليه وسلم . وقوله « كما سئل موسى » تشبيه وجهه أن فى أسئلة بنى إسرائيل موسى كثيراً من الأسئلة التى تنفى بهم إلى الكفر كقولهم « اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة » أو من المجرفة كقولهم « لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة » فيكون التحذير من تسلسل الأسئلة المنفى إلى مثل ذلك . ويجوز كونه راجعاً إلى أسئلة بنى إسرائيل عما لا يعنهم وعما يجير لهم المشقة كقولهم ما لونها وما جى ، قال الفخر : إن المسلمين كانوا يسألون النبىء صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم فى البحث عنها ليملوها كما سأل اليهود موسى ا هـ . وقد ذكر غيره أسباباً أخرى للنزول منها : أن المسلمين سألوا النبىء صلى الله عليه وسلم فى غزوة خيبر لما مروا بذات الأنواط التى كانت للمشركين أن يجعل لهم مثلها ونحو هذا مما هو مبني على أخبار ضعيفة ، وكل ذلك تكلف لما لا حاجة إليه فإن الآية مسوقة مساق الإنكار التحذيرى بدليل قوله « تريدون » قصداً للوصاية بالثقة بالله ورسوله والوصاية والتحذير لا يقتضيان

وقوع الفعل بل يقتضيان عدسه . والمقصود التحذير من تطرق الشك في صلاحية الأحكام المنسوخة قبل نسخها لا في صلاحية الأحكام الناسخة عند وقوعها .

وقوله « ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل » تذييل للتحذير الماضي للدلالة على أن المحذر منه كفر أو يفضى إلى الكفر لأنه يناهى حرمة الرسول والثقة به وبحكم الله تعالى ، ويحتمل أن المراد بالكفر أحوال أهل الكفر أى لا تتبدلوا بأدابكم تقلد عوائد أهل الكفر في سؤالهم كما قال صلى الله عليه وسلم في حديث الصحيحين: « فإنا أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » وإطلاق الكفر على أحوال أهله وإن لم تكن كفرا شائع في ألفاظ الشريعة وألفاظ السلف كما قالت جميلة بنت عبد الله بن أبي زوجة ثابت بن قيس : إني أكره الكفر تريد الزنا ، فإن ذكر جملة بعد جملة يؤذن بمناسبة بين الجملتين فإذا لم يكن مدلول الجملتين واضح التناسب علم المخاطب أن هنالك مناسبة يرمنح إليها البليغ فهنا تعلم أن الارتداد عن الإيمان إلى الكفر معنى كلئى هام يندرج تحته سؤالهم الرسول كما سأل بنو إسرائيل موسى فككون تلك القضية كفرا وهو المقصود من التذييل المعروف في باب الإطناب بأنه تعقيب الجملة بجملة مشتملة على معناها تنزل منزلة الحجة على مضمون الجملة وبذلك يحصل تأكيد معنى الجملة الأولى وزيادة فالتذييل ضرب من ضروب الإطناب من حيث يشتمل على تقرير معنى الجملة الأولى ويزيد عليه بفائدة جديدة لها تعلق بفائدة الجملة الأولى . وأبدعه ما أخرج نخرج الأمثال لما فيه من عموم الحكم ووجيز اللفظ مثل هاته الآية ، وقول النابغة :

ولست بمستبقٍ أخا لا تُلِمُّهُ على شعثٍ أى الرجال المهذب

والمؤكد بجملة « ومن يتبدل الكفر بالإيمان » هو مفهوم جملة « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » مفهوم الجملة التي قبلها لا منطوقها فهي كالتذييل الذى في بيت النابغة . والقول في تدنية فعل يتبدل مضى عند قوله تعالى « قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير » . وقد جعل قوله « فقد ضل » جوابا لمن الشرطية لأن المراد من الضلال أعظمه وهو الحاصل عقب تبدل الكفر بالإيمان ولا شبهة في كون الجواب مترتبا على الشرط ولا يريك في ذلك وقوع جواب الشرط فعلا ماضيا مع أن الشرط إما هو تعلق على المستقبل ولا اقتران الماضى بقدر الدالة على تحقق المضى لأن هذا استعمال عربى جيد يأتون بالجزء ماضيا لقصد

الدلالة على شدة ترتب الجزاء على الشرط وتحقق وقوعه معه حتى أنه عند ما يحصل مضمون الشرط يكون الجزاء قد حصل فكأنه حاصل من قبل الشرط نحو ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى وعلى مثل هذا يحمل كل جزاء جاء ماضيا فإن القرينة عليه أن مضمون الجواب لا يحصل إلا بعد حصول الشرط وهم يحملون قد علامة على هذا القصد ولهذا فلا خلا جواب ماض لشرط مضارع إلا والجواب مقترن بقدر حتى قيل إن غير ذلك ضرورة ولم يقع في القرآن كما نص عليه الرضى بخلافه مع قد فكثير في القرآن . وقد يحملون الجزاء ماضيا مريدن أن حصول مضمون الشرط كاشف عن كون مضمون الجزاء قد حصل أو قد تذكره الناس نحو إن يسرق فقد سرق أخ له من قبله وعليه فيكون تحقيق الجزاء في مثله هو ما يتضمنه الجواب من معنى الانكشاف أو السبق أو غيرها بحسب المقامات قبل أن يقدر فلا تعجب إذ قد سرق أخ له ^(١) ويمكن تخرج هذه الآية على ذلك بأن يقدر ومن يتبدل الكفر بالإيمان فالسبب فيه أنه قد كان ضل سواء السبيل حتى وقع في الارتداد كما تقول من وقع في المهواة فقد خبط خبط عشواء إن أريد بالماضي أنه حصل وأريد بالضلال ما حث بالمرتد من الشبهات والخذلان التي أوصله إلى الارتداد وهو بعيد من غرض الآية .

والسواء الوسط من كل شيء قال بلعاء بن قيس :

غَشِيَتْهُ وَهُوَ فِي جَاوَاءَ بَاسِلَةٍ عَصَبًا أَصَابَ سَوَاءَ الرَّأْسِ فَاتْلَقَا

ووسط الطريق هو الطريق الجادة الواضحة لأنه يكون بين بنيات الطريق التي لا تنتهي إلى الناية .

(١) ومثل هذا أت يكون الشرط والجزاء ماضيين فإن ذلك يدل على أن المعنى إن تحقق هذا تحقق هذا نحو إن كنت قلته فقد علمته . ويقرب منه مجيء الجزاء جملة اسمية دلالتها على ثبوت مضمونها دون زمان أصلا نحو قوله « من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك » أي من يحقق عداوته لجبريل فلتدم عداوته لأنه نزله ونحو قول الشاعر :

مَنْ سَدَّ عَنْ نِيرَانِهَا فَأَنَا ابْنُ قَيْسٍ لَا بَرَّاحٍ

أي فليصد فأنا المروء بالشجاعة .

﴿ وَكَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِعْلَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتُوا وَاصْضَحُّوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝١٠٩ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تَقَدَّمُوا لِيَ أَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝١١٥﴾

مناسبتة لما قبله أن ما تقدم إخبار عن حسد أهل الكتاب وخاصة اليهود منهم ، وآخرتها شبهة النسخ . فجاء في هذه الآية بتصريح بمفهوم قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » الآية لأنهم إذا لم يودوا عبيء هذا الدين الذى اتبعه المسلمون فهم يودون بقاء من أسلم على كفره ويودون أن يرجع بعد إسلامه إلى الكفر . وقد استطرد بينه وبين الآية السابقة بقوله « ما ننسخ » الآيات للوجوه المتقدمة . فلاجل ذلك فصلت هاته الجملة لكونها من الجملة التى قبلها بمنزلة البيان إذ هى بيان لمنطوقها ولمفهومها ، وفى تفسير ابن عطية والكشاف وأسباب النزول للواحدى أن حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر أنبيا بيت المدراس ^(١) وفيه فنخاص بن عازوراء وزيد بن قيس وغيرهما من اليهود فقالوا لحذيفة وعمار « ألم تروا ما أصابكم يوم أحد ولو كنتم على الحق ما هزتم فارجعوا إلى ديننا فهو خير ونحن أهدى منكم » فردا عليهم وثبتا على الإسلام . والود تقدم فى الآية السالفة .

وإنما أسند هذا الحكم أى الكثير منهم وقد أسند قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » إلى جميعهم لأن تنبيههم أن لا ينزل دين إلى المسلمين يستأزم تنبيههم أن يتبع المشركون دين اليهود أو النصراني حتى ييم ذلك الدين جميع بلاد العرب فلما جاء الإسلام شرقت لذلك صدورهم جميعا فأما علماءهم وأخبارهم فغابوا وعلوا أن ما صار إليه المسلمون خير مما كانوا عليه من الإشرار لأنهم ساروا إلى توحيد الله والإيمان بأنبيائه ورسله وكتبه وفى ذلك إيمان بموسى وعيسى وإن لم يتبعوا ديننا ، فهم لا يودون رجوع المسلمين إلى الشرك القديم لأن فى مودة ذلك تخنى الكفر وهو رضى به . وأما عامة اليهود وجهلهم فقد بلغ بهم الحسد والنيظ

(١) للمدراس بكسر الميم بيت تعليم التوراة لتلاميذ اليهود .

إلى مودة أن يرجع المسلمون إلى الشرك ولا يبقوا على هذه الحالة الحسنة الموافقة لدين موسى في معظمه نكابة بالمسلمين وبالنبي صلى الله عليه وسلم قال تعالى «لَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَبِيًّا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبِّ وَالطَّاعُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا» وفي هذا المعنى المكتنز ما يدل على وجه التعبير «يُردونكم» دون لو بكفرتم ليشار إلى أن ودادتهم أن يرجع المسلمون إلى الشرك لأن الرد إنما يكون إلى أمر سابق ولو قيل لو كفرتم لكان فيه بعض المنزلة لأهل الكتاب لاحتماله أنهم يودون مصير المسلمين إلى اليهودية. وبه يظهر وجه مجيء كفاراً مفعولاً لمعمول ود كثير ليشار إلى أنهم ودوا أن يرجع المسلمون كفاراً بالله أى كفاراً كفراً متفقاً عليه حتى عند أهل الكتاب وهو الإشراف فليس ذلك من التعبير عن ما صدق ما ودوه بل هو من التعبير عن مفهوم ما ودوه. وبه يظهر أيضاً وجه قوله تعالى «من بعد ما تبين لهم الحق» فإنه تبين أن ما عليه المسلمون حق من جهة التوحيد والإيمان بالرسول بخلاف الشرك، أو من بعد ما تبين لهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم عندهم إذا كان المراد بالكثير منهم خاصة علمائهم والله بطلع عليهم.

و «لو» هنا بمعنى أن المصدية ولذلك يؤول ما بعدها بمصدر.

و «حسداً» حال من ضمير ردّ أى أن هذا الرد لا سبب له إلا الحسد لا الرغبة في الكفر.

وقوله «من عند أنفسهم» مجيء فيه عن الابتدائية للإشارة إلى تأصل هذا الحسد فيهم وصدوره عن تقوسهم. وأكّد ذلك بكلمة عند الدالة على الاستقرار ليزداد بيان تمكنه وهو متعلق بحسداً لا بقوله (ردّ).

وإنما أمر المسلمون بالفو والصفح عنهم في هذا الموضع خاصة لأن ما حكى عن أهل الكتاب هنا مما يشير غضب المسلمين لشدة كراهيتهم للكفر قال تعالى «وكره إليكم الكفر» فلا جرم أن كان من يود لم ذلك يمدونه أكبر أعدائهم فلما كان هذا الخبر مثيراً للغضب خيف أن يفتكوا باليهود وذلك ما لا يريد الله منهم لأن الله أراد منهم أن يكونوا مستودع جفو وحلم حتى يكونوا قدوة في الفضائل.

والمنفو ترك عقوبة المذنب . والصفح بفتح الصاد مصدر صفح صفحاً إذا عرض لأن الإنسان إذا عرض عن شيء ولاء من صفحة وجهه ، وصفح وجهه أى جانبه وعرضه وهو مجاز في عدم مواجهته بذلك الذنب أى عدم لومه وتثريبه عليه وهو أبلغ من المنو كما نقل عن الراغب ولذلك عطف الأمر به على الأمر بالمنفو لأن الأمر بالمنفو لا يستلزمه ولم يستغن باصفحو لقصد التدرج في أمرهم بما قد يخالف ما تميل إليه أنفسهم من الانتقام تطفلاً من الله مع المسلمين في حملهم على مكارم الأخلاق .

وقوله « حتى يأتي الله بأمره » أى حتى يحىء ما فيه شفاء غليلكم قيل هو إجلاء بنى النضير وقتل قريظة ، وقيل الأمر بقتال الكتائبين أو ضرب الجزية .

والظاهر أنه غاية مبهمة للمنفو والصفح تطميناً لخواطر المأمورين حتى لا يأسوا من ذهاب أذى المجرمين لم يطلا وهذا أسلوب مسلوک في حمل الشخص على شيء لا يلائم كقول الناس « حتى يقضى الله أمراً كان مفعولاً » فإذا جاء أمر الله بترك المنفو انتهت الغاية ومن ذلك إجلاء بنى النضير .

ولعل في قوله « إن الله على كل شيء قدير » تلميحاً للمسلمين فضيلة المنفو أى فإن الله قدير على كل شيء وهو يمنو ويصفح وفي الحديث الصحيح لا أحد أصبر على أذى يسمعه من الله عز وجل يدعو له ندأ وهو يرزقهم ، أو أراد أنه على كل شيء قدير فلو شاء لأهلكهم الآن ولكنه لحكمته أمرهم بالمنفو عنهم وكل ذلك يرجع إلى الالتئام بصنع الله تعالى وقد قيل إن الحكمة كلها هي التشبه بالخالق بقدر الطاقة البشرية . فجملة « إن الله على كل شيء قدير » تذييل مسوق لمساق التمهيل . وجملة « فاعفوا واهفحوا » إلى قوله « وقالوا لن يدخل » تفريع مع اعتراض فإن الجملة المترضة هي الواقعة بين جملتين شديدي الاتصال من حيث الفرض المسوق له الكلام والاعتراض هو يحىء ما لم يسق غرض الكلام له ولكن للكلام والفرض به علاقة وتكميلاً وقد جاء التفريع بالفاء هنا في معنى تفريع الكلام على الكلام لا تفريع معنى المدلول على المدلول لأن معنى المنفو لا يتفرع عن ود أهل الكتاب ولكن الأمر به تفرع عن ذكر هذا الود الذي هو أذى ونجىء الجملة المترضة بالواو وبالفاء بأن يكون المعطوف اعتراضاً . وقد جوزة صاحب الكشف عند قوله تعالى « فأسأئوا أهل الذکر إن كنتم لا تعلمون » في سورة النحل ، وجوزة ابن هشام في معنى اللبيب واحتج له

بقوله تعالى « فآله أولى بهما » على قول ونقل بعض تلامذة الرغشري أنه سئل عن قوله تعالى في سورة عبس « إنها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة » أنه قال لا يصح أن تكون جملة « فمن شاء ذكره » اعتراضاً لأن الاعتراض لا يكون مع الفاء ورده صاحب الكشف بأنه لا يصح عنه لناقاهته كلامه في آية سورة النحل وقوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » أريد به الأمر بالثبات على الإسلام فإن الصلاة والزكاة ركناه فالأمر بهما يستلزم الأمر بالدوام على ما أنتم عليه على طريق الكناية .

وقوله « وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله » مناسب للأمر بالثبات على الإسلام وللأمر بالفور والصفح وفيه تريض باليهود بأنهم لا يتقدرون قدر عفوك وصفحكم ولكنه لا يضيع عند الله ولذلك اقتصر على قوله « عند الله » قال الحطيطي :

من يفعل الخير لا يعدم جوائزه لا يذهب العرف بين الله والناس

وقوله تعالى « إن الله بما تعملون بصير » تذييل لما قبله والبصير المليم كما تقدم وهو كناية عن عدم إضاعة جزاء المحسن والمسيء لأن المليم القدير إذا علم شيئاً فهو يرتب عليه ما يناسبه إذ لا يخله جهل ولا يعمزه عجز وفي هذا وعد لهم يتضمن وعيداً لغيرهم لأنه إذا كان بصيراً بما يعمل المسلمون كان بصيراً بما يعمل غيرهم .

﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ١١١ بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرٌ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ١١٢ ﴾

عطف على « ود كثير » وما بينهما من قوله « فاعفوا واسفحوا » الآية اعتراض كما تقدم . والضمير لأهل الكتاب كلهم من اليهود والنصارى بقرينة قوله بعده « إلا من كان هوداً أو نصارى » . ومقول القول مختلف باختلاف القائل فاليهود قالت لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً ، والنصارى قالت لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى فجمع القرآن بين قوليهما على طريقة الإيجاز بجمع ما اشتركا فيه وهو نفي دخول الجنة عن المستثنى منه المحذوف لأجل تفريع الاستثناء . ثم جاء بعده تفريق ما اختلف به كل فريق وهو قوله « هوداً أو نصارى »

فكلمة أو من كلام الحاكم في حكايته وليست من الكلام المحكي فأوْهنا لتقسيم القولين ليرجع السامع كل قول إلى قائله والقرينة على أن أو ليست من مقولهم المحكي أنه لو كان من مقولهم لاقتضى أن كلا الفريقين لا ثقة له بالنجاة وأنه يعتقد إمكان نجاة مخالفه والمعلوم من حال أهل كل دين خلاف ذلك فإن كلام اليهود والنصارى لا يشك في نجاة نفسه ولا يشك في ضلال مخالفه وهي أيضاً قرينة على تمييز كل من خبرى كان لبقية الجملة المشتركة التي قالها كل فريق بإرجاع هوداً إلى مقول اليهود وإرجاع نصارى إلى مقول النصارى . فأوهنا للتوزيع وهو ضرب من التقسيم الذي هو من فروع كونها لأحد الشئيين وذلك أنه إيجاز مركب من إيجاز الحذف لحذف المستثنى منه ولجم القولين في فعل واحد وهو قالوا ومن إيجاز القصر لأن هذا الحذف لما لم يعتمد فيه على مجرد القرينة الموحجة للتقدير وإعـاـدل على المحذوف من القولين يجلب حرف أو كانت أو تمييزاً عن المحذوف بأقل عبارة فينبى أن يمد قسماً ثالثاً من أقسام الإيجاز وهو إيجاز حذف وقصر مما .

وقد جعل التزويبي في تلخيص المفتاح هاته الآية من قبيل اللف والنشر الإجمالي أخذاً من كلام الكشف لقول صاحب الكشف « غلف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله وأما من الإلباس لما علم من التماهى بين الفريقين » فقوله غلف بين القولين أراد به اللف الذي هو لقب للمحسن البديعي المسمى اللف والنشر ولذلك تطلبوا لهذا اللف نشرأ وتصوراً لـف في الآية من قوله قالوا مع ما بينه وهو لـف إجمالي يبينه نشره الآتي بعده ولذلك لقبوه اللف الإجمالي . ثم وقع نشر هذا اللف بقوله « إلا من كان هوداً أو نصارى » فعمل من حرف أو توزيع النشر إلى ما يليق بكل فريق من الفريقين . وقال التفتراني في شرح المفتاح جرى الاستعمال في النفي الإجمالي أن يذكر نشره بكلمة أو .

والهود جمع هائد أى متبع اليهودية وقد تقدم عند قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا الآية » وجمع فاعل على فعل غير كثير وهو سماعى منه قولهم هود جمع عائد وهي الحديثة النتاج من الظباء والخليل والإبل ومنه أيضاً عائط وغطوط المرأة التي بقيت سنين لم تلد . وحائل وحول ، وبازل وبزل ، وقاره وفره ، وإنما جاء هوداً جمعاً مع أنه خبر عن ضميره كان وهو مفرد لأن من مفرداً لفظاً ومراد به الجماعة فجري ضميره على مراعاة لفظه وجرى خبراً وضميراً على مراعاة المعنى . والإشارة بتلك إلى القولة الصادرة منهم لن يدخل الجنة إلا من كان

هوداً أو نصارى كما هو الظاهر فالإخبار عنها بصيغة الجمع إما لأنها لما كانت أمانة كل واحد منهم صارت إلى أمانى كثيرة وإما لإرادة أن كل أمانتهم كهذه ومتادم فيها فيكون من التشبيه البالغ .

والأمانى تقدمت في قوله لا يملكون الكتاب إلا أمانى وجملة تلك أمانتهم معترضة .

وقوله رفل هاتوا برهانكم أمر بأن يجابوا بهذا ولذلك فصله لأنه في سياق المحاورة كما تقدم غند قوله « قالوا أنجعل فيها » الآية وآتى إن المفيدة للشك في صدقهم مع القطع بعدم الصدق لاستدراجهم حتى يطموا أنهم غير صادقين حين يمجزون عن البرهان لأن كل اعتقاد لا يقم بمقتده دليل اعتقاده فهو اعتقاد كاذب لأنه لو كان له دليل لاستطاع التعبير عنه ومن باب أولى لا يكون صادقاً عند من يريد أن يروج عليه اعتقاده .

وبلى إبطال لدعواهما . وبلى كلمة يجاب بها النفي لإثبات تقيض النفي وهو الإثبات سواء وقعت بمد استفهام عن نفي وهو الغالب أو بمد خبر منفى نحو (أ) يحسب الإنسان أن لن نجتمع عظامه بلى » وقول أبى حية الغبرى :

يخبرك الواشون أن لن أحكم بلى وستور الله ذات المحارم

وقوله من أسلم جملة مستأنفة عن بلى لجواب سؤال من يتطلب كيف نقض نفي دخول الجنة من غير هذين الفريقين أريد بها بيان أن الجنة ليست حكرة لأحد ولكن إنما يستحقها من أسلم إلخ لأن قوله فله أجره هو في معنى له دخول الجنة وهو جواب الشرط لأن من شرطية لا محالة . ومن قدر هنا فعلا بمد بلى أى يدخلها من أسلم فإنما أراد تقدير معنى لا تقدير إعراب إذا لا حاجة للتقدير هنا .

وإسلام الوجه لله هو تسليم الذات لأوامر الله تعالى أى شدة الامتثال لأن أسلم بمعنى أتى السلاح وترك المقاومة قال تعالى فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني . والوجه هنا الذات عبر عن الذات بالوجه لأنه البعض الأشرف من الذات كما قال الشنفرى :

* إذا قطعوا رأسى وفي الرأس أكثرى ^(١) *

(١) مصراع بيت وعامة :

* وغودر عند الملتقى تم سائرى *

ومن إطلاق الوجه على الذات قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » .
وأطلق الوجه على الحقيقة تقول جاء الأمر على وجهه أى على حقيقته قال الأعمش :
وأول الحكم على وجهه ليس قضاء بالهوى الجائر
ووجوه الناس أشرفهم ويجوز أن يكون أسلم بمعنى أخلص مشتقاً من السلامة أى
جملة سالماً ومنه ورجلاً سالماً لرجل).

وقوله وهو عس بن عسى به جملة حالية لإظهار أنه لا ينفي إسلام القاب وحده ولا العمل
بدون إخلاص بل لا نجاة إلا بهما ورحمة الله فوق ذلك إذ لا يخلو امرؤ عن تقصير .
وجمع الضمير في قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعتباراً بعموم من كما أفرد الضمير
في قوله وجهه وهو عس بن اعتباراً بإفراد اللفظ وهذا من تفنن العربية لدفع سامة التكرار .

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَبِستِ النَّصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَبِستِ الْيَهُودَ
عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ
فَأَنَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ ١١٥

معطوف على قوله وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى زيادة بيان أن
المجازفة دأبهم وأن رعى المخالف لم بأنه ضال شئنة قديعة فيهم فهم يرمون المخالفين بالضلال
لمجرد المخالفة فقد يتأما رمت اليهود النصارى بالضلال ورمت النصارى اليهود بمثله فلا تعجبوا
من حكم كل فريق منهم بأن المسلمين لا يدخلون الجنة وفي ذلك إجماع على أهل الكتاب
وتعطمين لطوابع المسلمين ودفع الشبهة عن الشركين بأنهم يتخذون من طعن أهل الكتاب
في الإسلام حجة لأنفسهم على مناوئته وثباتاً على شركهم .

والمراد من القول التصريح بالكلام الدال فهم قد قالوا هذا بالصراحة حين جاء وفد
نجران إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم أعيان دينهم من النصارى ^(١) فلما بلغ مقدمهم

(١) نجران بفتح النون وسكون الجيم قبيلة من عرب اليمن كانوا يزلون قرية كبيرة تسمى نجران
بين اليمن واليمامة وهم على دين النصرانية ولهم الكعبة اليمنية المشهورة وهي كنيتهم التي ذكرها الأعمش
في شعره . وقد وفد منهم على النبي صلى الله عليه وسلم في سبعين رجلاً عليهم اثنا عشر نقياً =

اليهود أتوم وهم عند النبي صلى الله عليه وسلم فأنظروهم في الدين وجادلوهم حتى تسابوا فكفر
اليهود بعيسى وبالإنجيل وقالوا للنصارى ما أنتم على شيء فكفر وفد نجران بموسى وبالتوراة
وقالوا لليهود لستم على شيء .

وقولهم على شيء نكرة في سياق النفي والثيء الموجود هنا مبالغة أى ليسوا على أمر
يعتمد به . فالشيء النفي هو الشيء العرفى أو باعتبار صفة محذوفة على حد قول عباس
ابن مرداس:

وقد كفت في الحرب ذا تُدَوِّا فلم أعطَ شيئاً ولم أُنْع

أى لم أعط شيئاً نافعا مغنيا بدليل قوله ولم أُنْع ، ونشل رسول الله عن الكهان فقال
ليسوا بشيء ، فالصفة صيغة عموم والمراد بها في مجازى الكلام نفي شيء يعتمد به في الفرض
الجارى فيه الكلام بحسب اللقائات فهي مستعملة مجازا كالعام المراد به الخصوص أى ليسوا
على حظ من الحق فالمراد هنا ليست على شيء من الحق وذلك كناية عن عدم صحة ما بين
أيديهم من الكتاب الشرعى فكل فريق من الفريقين رأى الآخر بأن ما عنده من الكتاب
لاحظ فيه من الخير كما دل عليه قوله بمده « وهم يتلون الكتاب » فإن قوله « وهم يتلون
الكتاب » جملة حالية جىء بها لمزيد التعجب من شأنهم أن يقولوا ذلك وكل فريق منهم
يتلون الكتاب وكل كتاب يتلونه مشتمل على الحق لو اتبهم أهله حق اتباعه ولا يخلو أهل
كتاب حق من أن يتبعوا بعض ما فى كتابهم أو جل ما فيه فلا يصدق قول غيرهم أنهم
ليسوا على شيء . وجىء بالجملة الحالية لأن دلالتها على الهيئة أقوى من دلالة الحال المفردة لأن
الجملة الحالية بسبب اشتغالها على نسبة خبرية تفيد أن ما كان حقه أن يكون خيرا عدل به عن
الخير لادعاء أنه معلوم انتصاف الخبر عنه به فيؤتى به في موقع الحال المفردة على اعتبار
التذكير به ولفت اللحن إليه فصار حاله . وضخير قوله « هم » عائد إلى الفريقين وقيل عائد إلى
النصارى لأنهم أقرب مذكور . والتعريف في الكتاب جملة صاحب الكشاف ترميز
الجنس وهو يرى بذلك إلى أن المقصود أنهم أهل علم كما يقال لهم أهل الكتاب في مقابلة
الأميين ، وحدها إلى ذلك قوله عقبه كذلك قال الذين لا يعلمون فالعنى أنهم راجعوا بالنسبة

== ورئيسهم السيد وهو عبد السج . وأمين الزند العاقب واسمه الأبهيم وكاف وفودهم في السنة الثانية
من الهجرة .

إلى نهاية الضلال وهم من أهل العلم الذين لا يليق بهم المجازفة ومن حقهم الإنصاف بأن يبينوا مواقع الخطأ عند مخالفتهم . وجعل ابن عطية التعريف للمهد وجعل اليهود التوراة أى لأنها الكتاب الذى يقرأه الفريقان ووجه التعجيب على هذا الوجه أن التوراة هى أصل النصرانية والإنجيل ناطق بحقيقتها فكيف يسوغ للنصارى ادعاء أنها ليست بشيء كما فعلت نصارى نجران . وأن التوراة ناطقة بمجىء رسل بعد موسى فكيف ساغ لليهود تكذيب رسول النصارى .

وإذا جعل الضمير عائدا للنصارى خاصة يحتمل أن يكون اليهود التوراة كما ذكرنا أو الإنجيل الناطق بأحقية التوراة وفى يتلون دلالة على هذا لأنه يصير التعجب مشربا بضرب من الاعتذار أعنى أنهم يقرأون دون تدبر وهذا من التهمك وإلا لقال « وهم يملكون الكتاب » وبهذا يتبين أن ليست هذه الآية واردة للاتصاف لأحد الفريقين أو كليهما .

وقوله « كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم » أى يشبه هذا القول قول فريق آخر غير الفريقين وهؤلاء الذين لا يعلمون هم مقابل الذين يتلون الكتاب وأريد بهم مشركو العرب وهم لا يعلمون لأنهم أميون وإطلاق الذين لا يعلمون على المشركين وارد فى القرآن من ذلك قوله الآتى « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية » بدليل قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » يعنى كذلك قال اليهود والنصارى : والمعنى هنا أن المشركين كذبوا الأديان كلها اليهودية والنصرانية والإسلام والمقصود من التشبيه تشويه المشبه به بأنه مشابه لقول أهل الضلال البحت .

وهذا استطراد للإنباء على المشركين فيما قابلوها به الدعوة الإسلامية أى قالوا للمسلمين مثل مقالة أهل الكتابين بعضهم لبعض وقد حكى القرآن مقالهم فى قوله « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » . والتشبيه المستفاد من الكاف فى « كذلك » تشبيه فى الادعاء على أنهم ليسوا على شيء والتقدير مثل ذلك القول الذى قالته اليهود والنصارى قال الذين لا يعلمون ولهذا يكون لفظ مثل قولهم تأكيذا لما أفاده كاف التشبيه وهو تأكيذ يشير إلى أن المشابهة بين قول الذين لا يعلمون وبين قول اليهود والنصارى مشابهة تامة لأنهم لما قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء » قد كذبوا اليهود والنصارى والمسلمين .

وتقديم الجار والمجرور على متعلقه وهو قال إما لمجرد الاهتمام ببيان المأثلة وإما لينفى عن حرف العطف في الانتقال من كلام إلى كلام إيجازاً بديماً لأن مفاد حرف العطف التشريك ومفاد كاف التشبيه التشريك إذ التشبيه تشريك في الصفة . ولأجل الاهتمام أو زيادته أكد قوله كذلك بقوله مثل قولهم فهو صفة أيضاً لممول قالوا المحذوف أى قالوا مقولاً مثل قولهم . ولك أن تجعل كذلك تأكيداً لمثل قولهم وتمتبر تقديمه من تأخير الأول وأظهر . وجوز صاحب الكشف وجماعة أن لا يكون قوله « مثل قولهم » أو قوله « كذلك » تأكيداً للآخر وأن مرجع التشبيه إلى كيفية القول ومنهجه في صدوره عن هوّى ، ومرجع المأثلة إلى المأثلة في اللفظ فيكون على كلامه تكريراً في التشبيه من جهتين للدلالة على قوة التشابه .

وقوله « فإله يحكم بينهم » الآية جاء بالفاء لأن التوعد بالحكم بينهم يوم القيامة وإظهار ما أكرهه ضمائرهم من الهوى والحسد متفرع عن هذه المقالات ومسبب عنها وهو خبر مراد به التوبيخ والوعيد والضيق المجرور بإضافة بين راجع إلى الفرق الثلاث وما كانوا فيه يختلفون يعنى ما ذكر وغيره والجملة تذييل .

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَمَىٰ فِي خَرَابِهَا
أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي
الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾

عطف على « وقالت اليهود ليست النصارى على شيء » باعتبار ما سبق ذلك من الآيات الدالة على أفتان أهل الكتاب في الجراءة وسوء المقالة أى أن قولهم هذا وما تقدمه ظلم ولا كظم من منع مساجد الله وهذا استطراد واقع معترضا بين ذكر أحوال اليهود والنصارى لذكر مساوئ الشركيين في سوء تلقيهم دعوة الإسلام الذى جاء لهمديهم ونجاتهم . والآية نازلة في مشركي العرب كما في رواية عطاء عن ابن عباس وهو الذى يقتضيه قوله « أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » الآية كما سيأتى وهى تشير إلى منع أهل مكة النبى صلى الله عليه وسلم والسلمين من الدخول لمكة كما جاء في حديث سعد بن معاذ

حين دخل مكة خفية وقال له أبو جهل : ألا أراك تطوف بالبيت آمنا وقد أوتيت الصباء ، وتكرر ذلك في عام الحديبية .

وقيل نزلت في مختصر ملك أشور وغزوه بيت المقدس ثلاث غزوات أولاها في سنة ٦٠٦ قبل المسيح زمن الملك يهوياقيم ملك اليهود سبي فيها جما من شعب إسرائيل . والثانية بعد ثمان سنين سبي فيها رؤساء المملكة والملك يهوياكين بن يهوياقيم ونهب المسجد المقدس من جميع نقائسه وكنوزه . والثالثة بعد عشر سنين في زمن الملك صدقيا فأمر الملك وسمل عينييه وأحرق المسجد الأقصى وجميع المدينة وسبي جميع بني إسرائيل وانقرضت بذلك مملكة يهوذا وذلك سنة ٥٨٨ قبل المسيح وتسمى هذه الواقعة بالسبي الثالث فهو في كل ذلك قد منع مسجد بيت المقدس من أن يذكر فيه اسم الله وتسبب في خرابه .

وقيل نزلت في غزو طيطس الروماني لأورشليم سنة ٧٠ قبل المسيح فخرّب بيت المقدس وأحرق التوراة وترك بيت المقدس خرابا إلى أن بناه السامون بعد فتح البلاد الشامية . وعلى هاتين الروايتين الأخيرتين لا تظهر مناسبة لذكرها عقب ما تقدم فلا ينبغي بناء التفسير عليهما . والوجه هو التمويل على الرواية الأولى وهي المأثورة عن ابن عباس فللناسبة أنه بعد أن وفي أهل الكتاب حقهم من فضح نواياهم في دين الإسلام وأهله وبيان أن تلك شنشنة متأصلة فيهم مع كل من جاءهم بما يخالف هواهم وكان قد أشار إلى أن المشركين شابهوم في ذلك عند قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم » عطف الكلام إلى بيان ما تفرع عن عدم ودادة المشركين نزول القرآن فيبين أن ظلمهم في ذلك لم يبلغه أحد ممن قبلهم إذ منعوا مساجد الله وسدوا طريق الهدى وحاولوا بين الناس وبين زيارة المسجد الحرام الذي هو نغرم وسبب مكانتهم وليس هذا شأن طالب صلاح الخلق بل هذا شأن الحاسد المنفط .

والاستفهام بمن إنكارى ولما كان أصل من أنها نكرة موصوفة أشربت معنى الاستفهام وكان الاستفهام الإنكارى في معنى النفي صار الكلام من وقوع النكرة في سياق النفي لذلك فسروه بمعنى لا أحد أعظم .

والظلم الاعتداء على حق الغير بالتصرف فيه بما لا يرضى به ويطلق على وضع الشيء في غير ما يستحق أن يوضع فيه والمعنيان صالحان هنا .

وإنما كانوا أظلم الناس لأنهم أتوا بظلم عجيب فقد ظلّموا المسلمين من المسجد الحرام وهم أحق الناس به وظلموا أنفسهم بسوء السمعة بين الأمم .

وجُمِعَ المساجدُ وإن كان المشركون ممنوعين الكعبة فقط إما للتعظيم فلأن الجمع يجيء للتعظيم كقوله تعالى « وقوم نوح لما كذبوا ترسل أغرقناهم » ، وإما لما فيه من أماكن العبادة وهي البيت والمسجد الحرام ومقام إبراهيم والخطيم ، وإما لما يتصل به أيضا من الخيف ومعنى والمشر من الحرم وكلها مساجد والإضافة على هذه الوجوه على معنى لام التعريف المهدى، وإما لقصد دخول جميع مساجد الله لأنه جمع تعرف بالإضافة ووقع في سياق منع الذي هو في معنى النفي ليشمل الوعيد كل مغرب لمسجد أو مانع من العبادة بتعطيله عن إقامة العبادات ويدخل المشركون في ذلك دخولا أوليا على حكم ورود المأم على سبب خاص بالإضافة على هذا الوجه على معنى لام الاستغراق ولعل ضمير الجمع المنصوب في قوله « أن يدخلوها » يؤيد أن المراد من المساجد مساجد معلومة لأن هذا الوعيد لا يمتد لـ لكل من منع مسجدا إذ هو عقاب دنيوي لا يلزم إطراده في أمثال المعاقب . والمراد من المنع منع العبادة في أوقاتها الخاصة بها كالطواف والجماعة إذا قصد بالمنع حرمان فريق من المتأهلين لها منها . وليس منه غلق المساجد في غير أوقات الجماعة لأن صلاة الفذ لا تفضل في المسجد على غيره ، وكذلك غلقها من دخول الصبيان والمسافرين للنوم ، وقد سئل ابن عرفة في درس التفسير عن هذا فقال : غلق باب المسجد في غير أوقات الصلاة حفظ وصيانة له . وكذلك منع غير التأهل لدخوله وقد منع رسول الله المشركين الطواف والحج ومنع مالك الكافر من دخول المسجد ومعلوم منع الجنب والحائض .

والسعى أصله السعى ثم صار مجازا مشهورا في التسبب المقصود كالحقيقة العرفية نحو « ثم أدبر يسى » ويمدى بنى الدالة على التعليل نحو : سميت في حاجتك فالتع هنا حقيقة على الرواية الأولى المتقدمة في سبب النزول والسعى مجاز في التسبب غير المقصود فهو مجاز على مجاز . وأما على الروايتين الأخريين فالتع مجاز والسعى حقيقة لأن يختصر وطيطس لم يمتأ أحدا من الذكر ولكنهما تسميا في الخراب بالأمر بالتخريب فأفضى ذلك إلى المنع وآل إليه .

وقوله « أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » جملة مهتأفة تنفي عن سؤال ناشئ من قوله « من أظلم » أو من قوله « سى » لأن السامع إذا علم أن فاعل هذا أظلم الناس أو مع هذه الجرأة وهي السى في الخراب تطلب بيان جزاء من اتصف بذلك أو فعل هذا . ويميز كونها اعتراضا بين من أظلم وقولهم في الدنيا خزي .

والإشارة بأولئك بعد إجراء الأوصاف الثلاثة عليهم للتنبيه على أنهم استحضروا بتلك الأوصاف ليخبر عنهم بعد تلك الإشارة بخبرهم جديرون بمضمونه على حد ما تقدم في « أولئك على هدى من ربهم » وهذا يدل على أن المقصود من هذه الجمل ليس هو بيان جزاء فعلهم أو التحذير منه بل المقصود بيان هاته الحالة المجيبة من أحوال الشركين بعد بيان عجائب أهل الكتاب ثم يرتب العقاب على ذلك حتى تعلم جدارتهم به وقد ذكر لهم عقوبتين دنيوية وهي الخوف والخزي وأخروية وهي العذاب العظيم .

ومعنى « ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » أنهم لا يكون لهم بعد هذه العقلة أن يدخلوا تلك المساجد التي منعوها إلا وهم خائفون فإن ما كان إذا وقع أن المضارع في خبرها تدل على نفي المستقبل وإن كان لفظ كان لفظ الماضي وأن هذه هي التي تستر عند مجيء اللام نحو ما كان الله ليمنبهم فلا إشعار لهذه الجملة بمضى . واللام في قولهم للاستحقاق أى ما كان يحق لهم الدخول في حالة إلا في حالة الخوف فهم حقيقون بها وأحرباء في علم الله تعالى وهذا وعيد بأنهم قدر الله عليهم أن ترفع أيديهم من التصرف في المسجد الحرام وشعائر الله هناك وتصير المسلمين فيكونوا بعد ذلك لا يدخلون المسجد الحرام إلا خائفين ، ووعده للمؤمنين وقد صدق الله وعده فكانوا يوم فتح مكة خائفين وجلين حتى نادى منادى النبي صلى الله عليه وسلم من دخل المسجد الحرام فهو آمن فدخله الكثير منهم مذمورين أن يؤخذوا بالسيف قبل دخولهم .

وعلى تفسير « مساجد الله » بالعموم يكون قولهم ما كان لهم أن يدخلوها أى منعوها مساجد الله في حال أنهم كان ينبغي لهم أن يدخلوها خائفين من الله فيفسر الخوف بالخشعية من الله فذلك كانوا ظالمين بوضع الجبروت في موضع الخضوع فاللام على هذا في قوله ما كان لهم للاختصاص وهذا الوجه وإن فرضه كثير من المفسرين إلا أن مكان اسم الإشارة المؤذن بأن ما بعده ترتب عما قبله ينافيه لأن هذا الاقتضاء متقرر وسابق على المنع والسعى في الخراب .

وقوله «لم في الدنيا خزي» استئناف ثان ولم يعطف على ما قبله ليكون مقصودا بالاستئناف اهتماما به لأن المطوف لكونه تابعا لآيهم به السامعون كآل الاهتمام ولأنه يجري من الاستئناف الذي قبله جري البيان من البين فإن الخزي خوف والخزي الذل والهوان وذلك ما نال صناديد المشركين يوم بدر من القتل الشنيع والأسر، وما نالهم يوم فتح مكة من خزي الانهزام. وقوله ولم في الآخرة عذاب عظيم عطف على ما قبلها لأنها تتميم لها إذ المقصود من مجموعهما أن لهم عذابا في الدنيا وعذابا في الآخرة.

وعندي أن نزول هذه الآية مؤذن بالاحتجاج على المشركين من سبب انصراف النبي عن استقبال الكعبة بعد هجرته فإن منعهم المسلمين من المسجد الحرام أشد من استقبال غير الكعبة في الصلاة على حد قوله تعالى «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير» وصعد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله».

¹¹⁵ ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَالِيمٌ﴾

لما جاء بوعيدهم ووعد المؤمنين عطف على ذلك تسلية المؤمنين على خروجهم من مكة ونكاية المشركين بفسخ ابتهاجهم بخروج المؤمنين منها وانفرادهم هم بمزية جوار الكعبة فيبين أن الأرض كلها لله تعالى وأنها ما تناضلت جهاتها إلا بكونها مظنة للتقرب إليه تعالى وتذكر نعمه وآياته العظيمة فإذا كانت وجهة الإنسان نحو مرضاة الله تعالى فأينما تولى فقد صادف رضى الله تعالى وإذا كانت وجهته الكفر والفرور والظلم فأيئذ عنه العياذ بالمواعظ المقدسة بل هو فيها دخیل لا يلبث أن يقطع منها قال تعالى «وما كانوا أولياءه إن أوليائؤه إلا المتقون» وقال صلى الله عليه وسلم في بني إسرائيل: نحن أحق بموسى منهم. فالمراد من «الشرق والمغرب» في الآية تميم جهات الأرض لأنها تنقسم بالنسبة إلى مسير الشمس قسمين قسم يتبدى من حيث تطلع الشمس وقسم ينتهى في حيث تغرب وهو تقسيم اعتباري كان مشهورا عند المتقدمين لأنه المبني على المشاهدة مناسب لجميع الناس والتقسيم الذاتي للأرض هو تقسيمها إلى شمالي وجنوبي لأنه تقسيم ينبنى على اختلاف آثار الحركة الأرضية.

وقد قيل إن هذه الآية إذن للرسول صلى الله عليه وسلم بأن يتوجه في الصلاة إلى أية جهة شاء ، ولعل مراد هذا القائل أن الآية تشير إلى تلك المشروعية لأن الظاهر أن الآية نزلت قبيل نسخ استقبال بيت المقدس إذ الشأن توالى نزول الآيات وآية نسخ القبلة قريبة الموقع من هذه ، والوجه أن يكون مقصد الآية عاما كما هو الشأن فتشمل الهجرة من مكة والانصراف عن استقبال الكعبة .

وتقديم الظرف للاختصاص أى أن الأرض لله تعالى فقط لا لهم ، فليس لهم حق في منع شيء منها عن عباد الله المخلصين .

و « وجه الله » بمعنى الذات وهو حقيقة لنوية تقول : لوجه زيد أى ذاته كما تقدم عند قوله « من أسلم وجهه لله » وهو هنا كناية عن عمله بحيث أكرم باستقبال بيت المقدس فرضاء منوط بالامتثال لتلك . وهو أيضاً كناية رضوية عن رضاه بهجرة المؤمنين في سبيل الدين لبلاد الحبشة ثم للمدينة ويؤيد كون الوجه بهذا المعنى قوله في التذييل « إن الله واسع عليم » فقوله « واسع » تذييل لدلول « وفيه المشرق والمغرب » والمراد سمة ملكه أو سمة تيسيره والمقصود عظمة الله وأنه لا جهة له وإنما الجهات التي يقصد منها رضى الله تفضل غيرها وهو عليم بمن يتوجه لقصد مرضاته وقد فسرت هذه الآية بأنها المراد بها القبلة في الصلاة .

﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَلْبٌ قَلْبُونَ ﴾ ١١٦

الضمير المرفوع بقالوا عائد إلى جميع الفرق الثلاث وهي اليهود والنصارى والذين لا يملكون إشارة إلى ضلال آخر اتفق فيه الفرق الثلاث ، وقد قرئ بالواو وقالوا على أنه معطوف على قوله « وقالت اليهود » وهي قراءة الجمهور . وقرأ ابن عامر بدون واو عطف وكذلك ثبتت الآية في المصحف الإمام الوجه إلى الشام فتكون استثناء كائن السامع بمد أن سمع ما مر من عجائب هؤلاء الفرق الثلاث جمعا وتقريرا تسلي له أن يقول لقد أجمعنا من مساوئهم عجبا فهل انتهت مساوئهم أم لم مساو أخرى لأن ما سمعناه مؤذن بأنها مساو لا تصدر إلا عن فطر خبيثة .

وقد اجتمع على هذه الضلالة الفرق الثلاث كما اتفقوا على ما قبلها، فقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقال المشركون الملائكة بنات الله فتكون هاته الآية رجوعاً إلى جمعهم في قرآن إتماماً لجمع أحوالهم الواقع في قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » وفي قوله « كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم » . وقد ختمت هذه الآية بآية جمعت الفريق الثالث في مقالة أخرى وذلك قوله تعالى « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله » إلى قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم » .

والقول هنا على حقيقته وهو الكلام اللساني ولذلك نصب الجلة وأريد أنهم اعتقدوا ذلك أيضاً لأن الغالب في الكلام أن يكون على وفق الاعتقاد . وقوله « اتخذ الله ولداً » جاء بلفظ اتخذ تعريضاً بالاستهزاء بهم بأن كلامهم لا يلتزم لأنهم أثبتوا ولداً لله ويقولون اتخذ الله . والاتخاذ الاكتساب وهو يناقى الولدية إذ الولدية تولد بدون صنع فإذا جاء الصنع جاءت العبودية لا محالة وهذا التخالف هو ما يبرهنه في علم الجدل بفساد الوضع وهو أن يستنتج وجود الشيء من وجود ضده كما يقول قاتل القتلُ جناية عظيمة فلا تكفر مثل الردة .

وأصل هذه المقالة بالنسبة للمشركين ناشئة عن جهالة وبالنسبة لأهل الكتابين ناشئة من توغلها في سوء فهم الدين حتى توهموا التشبيهات والمجازات حقائق فقد ورد وصف الصالحين بأنهم أبناء الله على طريقة التشبيه وورد في كتاب النصارى وصف الله تعالى بأنه أبو عيسى وأبو الأمة فتلقفته عقول لا تعرف التأويل ولا تؤيد اعتقادها بواضح الدليل فظلت على حقيقته . جاء في التوراة في الإصحاح ١٤ من سفر التثنية « أنتم أولاد للرب إلهكم لا تخشوا أجسامكم » وفي إنجيل متى الإصحاح ٥ « طوبى لسانى السلام لأنهم أبناء الله يُدْعَوْنَ » وفيه « وصلُّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات » وفي الإصحاح ٦ « انظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن وأيونكم السماوى يقوتها » وتكرر ذلك فى الأنجيل غير مرة ففهموها بسوء الفهم على ظاهر عبارتها ولم يراعوا أصول الديانة التى توجب تأويلها ألا ترى أن المسلمين لما جاءتهم أمثال هاته العبارات أحسنوا تأويلها وتبينوا دليلها كما فى الحديث « الخلق عيال الله » .

وقوله « سبحانه » تنزيه لله عن شنيع هذا القول . وفيه إشارة إلى أن الولدية تقص بالنسبة إلى الله تعالى وإن كانت كمالا في الشاهد لأنها إما كانت كمالا في الشاهد من حيث إنها تسد بعض نقائصه عند المعجز والفقر وأسد مكانه عند الاضمحلال والله مثزه عن جميع ذلك فلو كان له ولد لآذن بالحدوث وبالحاجة إليه .

وقوله « بل له ما في السموات والأرض » إضراب عن قولهم لإبطاله، وأقام الدليل على الإبطال بقوله « له ما في السموات والأرض » فالجملَة استئناف ابتدائي واللام للملك وما في السموات والأرض أى ما هو موجود فإن السموات والأرض هى مجموع العوالم العلوية والسفلية . وما من صيغ الموم تقع على المائل وغيره وعلى المجموع وهذا هو الأصح الذى ذهب إليه فى الفصل واختاره الرضى . وقيل ما تنقلب أو تختص بنير العقلاء ومن يختص بالعقلاء وربما استعمل كل منهما فى الآخر وهذا هو المشتهر بين النحاة وإن كان ضعيفا وعليه فهم يجهلون على نحو هاته الآية بأنها من قبيل التقلب تنزيلا للعقلاء فى كونهم من صنع الله بمنزلة مساوية لغيره من بقية الموجودات تصغيرا لشأن كل موجود . والقنوت الخضوع والاعتقاد مع خوف وإعجاب قانتون بجميع المذكور السالم المختص بالعقلاء تنظيلا لأنهم أهل القنوت عن إرادة وبصيرة .

والمضاف إليه المحذوف بمد كل دل عليه قوله « ما فى السموات والأرض » أى كل ما فى السموات والأرض أى العقلاء له قانتون وتنون كل تنون عوض عن المضاف إليه وسيأتى بيانه عند قوله تعالى « ولكل وجهة هو موليها » فى هذه السورة . وفى قوله « له قانتون » حجة ثالثة على انتفاء الولد لأن الخضوع من شمار العبيد أما الولد فله إدلال على الوالد وإنما يرى به ولا يقف . فكان إثبات القنوت كناية عن انتفاء الولدية بانتفاء لازمها لثبوت مساوى تقيضه ومساوى التقيض تقيض وإثبات التقيض يستلزم نفي ما هو تقيض له .

وفصل جملة « كل له قانتون » لقصد استقلالها بالاستدلال حتى لا يظن السامع أنها مكملَة للدليل المسوق له قوله « له ما فى السموات والأرض » .

وقد استبدل بها بعض الفقهاء على أن من ملك ولده أعتق عليه لأن الله تعالى جمل نفي الولدية بإثبات العبودية فدل ذلك على تنافي الماهيتين وهو استرواح حسن .

﴿يَدْبِعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ وَكُنْ فَيَكُونُ﴾ ١١٧

هو بالرفع خبر المحذوف على طريقة حذف السند إليه لاتباع الاستعمال كما تقدم في قوله تعالى «صم بكم» وذلك من جنس ما يسمونه بالتمت المقطوع .

والبديع مشتق من الإبداع وهو الإنشاء على غير مثال فهو عبارة عن إنشاء المنشآت على غير مثال سابق وذلك هو خلق أصول الأنواع وما يتولد منها من متولداتها فخلق السماوات إبداع وخلق الأرض إبداع وخلق آدم إبداع وخلق نظام التناسل إبداع ، وهو فيل بمعنى فاعل فيل هو مشتق من بدع المجرد مثل قدر إذا صح وورد بدع بمعنى قدر بقله أو هو مشتق من أبداع وبجيء فيل من أقسل قليل ، ومنه قول عمرو بن معديكرب :
أَمِنْ رِيحَانَةِ الدَّاعِي السَّمِيعِ يُوْرِقْنِي وَأَحْبَابِي هَجُوعٌ^(١)

يريد النسمع . ومنه أيضاً قول كعب بن زهير :

سَقَاكَ بِهَا الْمَأْمُونُ كَأَسَا رَوِيَّةٌ فَأَنْهَكَ الْمَأْمُونُ مِنْهَا وَعَلَّكَ

أى كأساً مرويّة . فيكون هنا مجازاً قليلاً وقد قدمنا الكلام عليه في قوله تعالى «إنك أنت العزيز الحكيم» ويأتى في قوله «بشيراً ونذيراً» . وقد قيل في البيت تأويلات متكلمة والحق أنه استعمال قليل حفظ في ألفاظ من القصص غير قليلة مثل النذير والبشير إلا أن قلته لأنخرجه عن الفصاحة لأن شهرته تمنع من جملة غريباً . وأما كونه مخالفاً للقياس فلا يمنع من استعماله إلا بالنسبة إلى المولد إذا أراد أن يقيس عليه في مادة أخرى .

(١) أغار الصمة بن بكر الجشمي في خيل من قيس على بني زيد رهط عمرو في الصمة بن بكر رمانة أخذ عمرو ولم يسطع عمرو انشكاكها منه ، فرغب من الصمة أن يردها إليه فأبى وذهب بها وهي تنادى يا عمرو يا عمرو فقال عمرو هاته الأبيات وبهذه :

سَبَاها الصِّمَّةُ الْجُشْمِيُّ غَصِبا كَانَ بِيَاضَ غُرَّتِها صَدِيع

وحالت دونها فرسان قيس تَكَشَّفُ عَنْ سِوَاعِها الدُّرُوع

إذا لم تستطع شيئاً فدمه وجاوزه إلى ما تستطيع

وركبه للزمان فكل خطب سَمَا لَكَ أَوْ سَمَوْتَ لَهُ وَلَوْع

هذا هو الصحيح والرواية في هذه القصة اختلافات لا يستدعيها .

وذهب صاحب الكشف إلى أن بديع هنا صفة مشبهة مأخوذ من بدع بضم الدال أى كانت البداعة صفة ذاتية له بتأويل بداعة السماوات والأرض التى هى من مخلوقاته فأضيفت إلى فاعلها الحقيقي على جعله مشبها بالمفعول به وأجريت الصفة على اسم الجلالة ليسكون ضميره فاعلاماً لفظاً على نحو زيد حسن الوجه كما يقال فلان بديع الشعر، أى بديعة سماواته .

وأما بيت عمرو فإنما عينوه للتنظير ولم يجوزوا فيه احتمال أن يكون السميع بمعنى المسموع لوجوه أحدها أنه لم يرد سميع بمعنى مسموع مع أن فيلاً بمعنى مفعول غير مطرد . الثانى أن سميع وقع وصفاً للذات وهو الداعى وحكم سميع إذا دخلت على ما لا يسمع أن تصير من أخوات ظن فيلزم مجيء مفعول ثان بعد النائب المستتر وهو مفقود . الثالث أن المعنى ليس على وصف الداعى بأنه مسموع بل على وصفه بأنه مسمع أى الداعى القاصد للإسماع للمعلن لصورته وذلك مؤذن بأنه داع فى أمر مهم . ووصف الله تعالى ببديع السماوات والأرض مراد به أنه بديع ما فى السماوات والأرض من المخلوقات وفى هذا الوصف استدلال على نقي بنوة من جعلوه ابناً لله تعالى لأنه تعالى لما كان خالق السماوات والأرض وما فيها . فلا شيء من تلك الوجودات أهل لأن يكون ولد له بل جميع ما بينهما عبيد لله تعالى كما تقدم فى قوله « بل له ما فى السماوات والأرض » ولهذا رتب نقي الولد على كونه « بديع السماوات والأرض » فى سورة الأنعام بقوله « بديع السماوات والأرض أتى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء » .

وقوله « وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » الخ كشف لشبهة النصارى واستدلال على أنه لا يخذ ولداً بل يكون الكائنات كلها بتكوين واحد وكلها خاضعة لتكوينه وذلك أن النصارى توهوا أن مجيء المسيح من غير أب دليل على أنه ابن الله فبين الله تعالى أن تكوين أحوال الموجودات من لا شيء أعجب من ذلك وأن كل ذلك راجع إلى التكوين والتقدير سواء فى ذلك ما وجد بواسطة تامة أو ناقصة أو بلا واسطة قال تعالى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » فليس يخلق عيسى من أم دون أب بموجب كونه ابن الله تعالى .

وكان فى الآية تامة لا تطلب خبراً أى يقول له لمجد فيوجد والظاهر أن القول والمقول . والسبب هنا تمثيل لسرعة وجود الكائنات عند تعلق الإرادة والقدرة بهما بأن شيء فعل الله

تعالى بتكوين شيء وحصول السكون عقب ذلك بدون مهلة بتوجه الأمر للأمر بكلمة الأمر وحصول امتثاله عقب ذلك لأن تلك أقرب الحالات المتعارفة التي يمكن التقريب بها في الأمور التي لا تتسع اللغة للتعبير عنها وإلى نحو هذا مال صاحب الكشف ونظره بقول أبي النجم :

إِذْ قَالَتِ الْإِنْسَانُ لِلْبَطْنِ الْخَقِ قَدْ مَا فَاتَتْ كَالْفَنِيْقِ الْحَقِّ (١)

والذي يعين كون هذا تمثيلاً أنه لا يتصور خطاب من ليس بموجود بأن يكون موجوداً فليس هذا التقرير الصادر من الزغشري مبنياً على منع المعترلة قيام صفة الكلام بذاته تعالى إذ ليس في الآية ما يلجئهم إلى اعتبار قيام صفة الكلام إذ كان يمكنهم تأويله بما تأولوا به آيات كثيرة ولذلك سكت عنه ابن النير خلافاً لما يؤوله كلام ابن عطية .

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ ١١٨

عطف على قوله « وقالوا اتخذ الله ولداً » المطفوف على قوله « وقالت اليهود ليست النصارى » . لمناسبة اشتراك المشركين واليهود والنصارى في الأقوال والمقائد الضالة إلا أنه قدم قول أهل الكتاب في الآية الماضية وهي وقالت اليهود لأنهم الذين ابتدأوا بذلك أيام مجادلهم في تناضل أديانهم ويومئذ لم يكن للمشركين ما يوجب الاشتغال بذلك إلى أن جاء الإسلام فقالوا مثل قول أهل الكتاب . وجمع الكل في « وقالوا اتخذ الله ولداً » إلا أنه لم يكن فريق من الثلاثة فيه مقتبساً من الآخر بل جميعه ناشئ من التلوي في تقديس الموجودات الفاضلة ومنشؤه سوء الفهم في العقيدة سواء كانت مأخوذة من كتاب كما تقدم في منشأ قول

(١) الأناس جمع نس وهو الحزام الذي يشد على بطن الراحلة . ومعنى قولها للبطن الخق أنها شددت على البطن حتى ضمير البطن والتحق بالظهر . والقدم بضم الفاف وضم الدال المعنى سرياً وسكته الضرورة والفنيق : الفحل : والحق : الضامر .

أهل الكتابين « اتخذ الله ولداً » أم مأخوذة من أقوال قادتهم كما قالت العرب : الملائكة بنات الله . وقدم قول المشركين هنا لأن هذا القول أعلق بالشركين إذ هو جديد فيهم وقاش بينهم . فلما كانوا يخترعون هذا القول نسب إليهم ، ثم نظر بهم الذين من قبلهم وهم اليهود والنصارى . إذ قالوا مثل ذلك لرسلهم .

ولهذا هنا حرف تخصيص قصد منه التمييز والاعتذار عن عدم الإصغاء للرسول استكباراً بأن عدواً أنفسهم أحرى بالرسالة وسماع كلام الله تعالى وهذا مبالة في الجهالة لا يقولها أهل الكتاب الذين أئتموا الرسالة والحاجة إلى الرسل .

وقوله ، أو تأتينا آيةً أرادوا مطلق آية فالتنكير للنوعية وحينئذ فهو مكاره وجحود لما جاءهم من الآيات وحسبك بأعظمها وهو القرآن وهذا هو الظاهر من التنكير وقد سألوا آيات مقترحات ، وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ، والآيات وهم يحسبون أن الآيات هي عجائب الحوادث أو المخلوقات ومدروا أن الآية العلمية العقلية أوضح المعجزات لمومنها ودوامها وقد تمدد الرسول بالقرآن فجزوا عن معارضته وكفاهم بذلك آية لو كانوا أهل إنصاف .

وقوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » أى كمثل مقالاتهم هذه قال الذين من قبلهم من الأمم أمثل قولهم والمراد بالذين من قبلهم اليهود والنصارى فقد قال اليهود لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهره وسأل النصارى عيسى هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء .

وفي هذا الكلام تسليية للنبي صلى الله عليه وسلم بأن ما لقيه من قومه مثل ما لاقاه الرسل قبله ولذلك أردفت هذه الآية بقوله ، إنا أرسلناك بالحق ، الآية . ثم يجوز أن تكون جملة « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » واقعة موقع الجواب لمقالة الذين لا يعلمون وهو جواب إجمالي اقتصر فيه على تنظير حلهم بحال من قبلهم فيكون ذلك التنظير كناية عن الإعراض عن جواب مقالهم وأنه لا يستأهل أن يجاب لأنهم ليسوا بمرتبة من يكلمهم الله وليست أفهامهم بأهل لإدراك ما في نزول القرآن من أعظم آية وتكون جملة تشابهت قلوبهم ، تقريراً أى تشابهت عقولهم في الأفق وسوء النظر . وتكون جملة « قد بينا الآيات لقوم يوقنون » تمليلًا للإعراض عن جوابهم بأنهم غير أهل للجواب لأن أهل الجواب هم القوم الذين

يوقنون وقد بينت لهم آيات القرآن بما اشتملت عليه من الدلائل، وأما هؤلاء فليسوا أهلاً للجواب لأنهم ليسوا بقوم يوقنون بل ديفنهم المبكرة .

ويجوز أن تكون جملة كذلك قال إلى آخرها معترضة بين جملة وقال الذين لا يعلمون وبين جملة قد بينا الآيات وتجمل جملة قد بينا الآيات هي الجواب عن مقالهم والمعى لقد أمتكم الآية وهي آيات القرآن ولكن لا يعقلها إلا الذين يوقنون أى دونكم فيكون على وزن قوله تعالى «أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم». ووقع الإعراض عن جواب قولهم لولا يكلمنا الله لأنه يدهى البطلان كما قال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أعينهم وعتوا عتواً كبيراً.

والقول في مرجع التشبيه والمائلة من قوله «كذلك» قال الذين من قبلهم مثل قولهم «على نحو القول في الآية الماضية» وكذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم.

وقوله تشابهت قولهم بقرى لمعى قال الذين من قبلهم مثل قولهم، أى كانت عقولهم متشابهة في الآن وسوء النظر فلذا اتحدوا في المقالة . فالتلوب هنا بمعنى القول كما هو المتعارف في اللغة العربية . وقوله تشابهت صيغة من صيغ التشبيه وهي أقوى فيه من حروفه وأقرب بالتشبيه البليغ، ومن محاسن ما جاء في ذلك قول الصابي :

تشابه دمعى إذ جرى ومُدَامَتى فَمِنْ مِثْلِ مَا فِي الْكَأْسِ مَعْنَى تَسَكَّبَ

وفي هذه الآية جعلت اليهود والنصارى مماثلين للمشركين في هذه المقالة لأن المشركين أعرق فيها إذ هم أشركوا مع الله غيره فليس ادعائهم ولداً لله بأكثر من ادعائهم شركة الأسماء مع الله في الإلهية فكان اليهود والنصارى ملحقين بهم لأن دعوى الابن لله طرأت عليهم ولم تكن من أصل ملتهم وبهذا الأسلوب تأتى الرجوع إلى بيان أحوال أهل الكتابين الخاصة بهم وذلك من رد المجز على الصدر .

وجيء بالفعل المضارع في يوقنون لدلالته على التجدد والاستمرار كناية عن كون الإيمان خلقاً لهم فأما الذين دأبهم الإعراض عن النظر والمبكرة بمد ظهور الحق فإن الإعراض يحول دون حصول اليقين والمبكرة تحول عن الاعتقاد به فكأنه لم يحصل فأصحاب هذين الخلقين ليسوا من الوقنين .

وتبين الآيات هو ما جاء من القرآن المجزء للبشر الذى تحدى به جيمهم فلم يستطيعوا الإتيان بمثله كما تقدم، وفى الحديث «ما من الأنبياء نبي إلا أوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذى أوتيت وحياً أوحى الله إلى فأرجو أن أكون أكثرهم تابهاً يوم القيامة» فالمنى قد بينا الآيات لقوم من شأنهم أن يوقفوا ولا يشككوا أنفسهم أو يعرضوا حتى يحول ذلك بينهم وبين الإيقان أو يكون المنى قد بينا الآيات لقوم يظهرون اليقين ويستفنون بالحق لا لقوم مثلكم من الكافرين .

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ¹¹⁹﴾

جمله مترضة بين حكايات أحوال المشركين وأهل الكتاب القصد منها تأنيس الرسول عليه الصلاة والسلام من أسفه على ما لقيه من أهل الكتاب مما يماثل ما لقيه من المشركين وقد كان يود. أن يؤمن به أهل الكتاب فيتأيد بهم الإسلام على المشركين فإذا هو يلقى منهم ما لقي من المشركين أو أشد وقد قال لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم فكان لتذكير الله إياه بأنه أرسله تهديئة لخطأه الشريف وعذره إذ أبلغ الرسالة وتطمين لنفسه بأنه غير مستثول عن قوم رضوا لأنفسهم بالجحيم . وفيه تمهيد للتأنيس من إيمان اليهود والنصارى . وحيى بالتأكييد وإن كان النبي لا يتردد فى ذلك لمزيد الاهتمام بهذا الخبر وبيان أنه ينوه به لما تضمنه من تنويه شأن الرسول .

وحيى بالمسند إليه ضمير الجلالة تشريفاً للنبي صلى الله عليه وسلم بمر الحضور لمقام التكلم مع الخالق تعالى وتقدس كأن الله يشافهه بهذا الكلام بدون واسطة فلذا لم يقل له إن الله أرسلك . وقوله بالحق يتملى ﴿أَرْسَلْنَاكَ﴾ والحق هو الهدى والإسلام والقرآن وغير ذلك من وجوه الحق والمعجزات وحى كلها ملازمة للنبي صلى الله عليه وسلم فى رسالته بعضها بملازمة التبليغ وبعضها بملازمة التأييد . فالمنى إنك رسول الله وأن القرآن حق منزل من الله .

وقوله بشيراً ونذيراً لئلا يهملوا وحماً بزنة فعيل بمعنى فاعل مأخوذان من بشر المضاعف وأنذر المزيد فجئيهما من الرباى على خلاف التياس كالقول فى بدیع السماوات والأرض المتقدم آتينا وقيل البشير مشتق من بشر المخفف الشين من باب نصر ولا داعى إليه .

وقوله «ولا تسأل عن أصحاب الجحيم» الواو للمطف وهو إما على جليء إنا أرسلناك أو على الحال في قوليه شيرا ونذيرا ويجوز كون الواو للحال . قرأ نافع ويعقوب بفتح الفوقية وسكون اللام على أن لا حرف نهى جازم للمضارع وهو عطف إنشاء على خبر والسؤال هنا مستعمل في الاهتمام والتطلع إلى معرفة الحال مجازاً مرسلًا بملافة اللزوم لأن المعنى بالشيء المتطلع لمعرفة أحواله يكثر من السؤال عنه . أو هو كناية من فطاعة أحوال المشركين والكافرين حتى إن المتفكر في مصير حالهم ينهى عن الاشتغال بذلك لأنها أحوال لا يحيط بها الوصف ولا يبلغ إلى كنهها العقل في فظاعتها وشناعتها ، وذلك أن النهى عن السؤال يرد معنى تعظيم أمر السؤل عنه نحو قول عائشة « يصلي أربما فلا تسأل عن حسنهن ووطونهن » ولهذا شاع عند أهل العلم إلقاء المسائل الصعبة بطريقة السؤال نحو (فإن قلت) للاهتمام .

وقراء جمهور المثرة بضم الفوقية ورفع اللام على أن لا نافية أى لا يسألك الله عن أصحاب الجحيم وهو تقرير لضمون « إنا أرسلناك بالحق » والسؤال كناية عن المؤاخذه واللوم مثل قوله صلى الله عليه وسلم « وكلكم مستثول من رعيته » أى لست مؤاخذا ببقاء الكافرين على كفرهم بعد أن بلغت لهم الدعوة .

وما قيل إن الآية نزلت في نهيه صلى الله عليه وسلم عن السؤال من حال أبويه في الآخرة فهو استناد لرواية وأهمية ولو سحت لكان حمل الآية على ذلك مجافيا للبلاغة إذ قد علمت أن قوله « إنا أرسلناك » تأنيس وتسكين فالإتيان معه بما يذكر المكدرات خروج عن النرض وهو مما يميز عنه بفساد الوضع .

﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنَّ آتِيتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَّعْدٍ وَلَا نَصِيرٍ﴾ 120

عطف على قوله «ولا تسأل عن أصحاب الجحيم» أو على إنا أرسلناك وقد جاء هذا الكلام المؤيس من إعانتهم بعد أن قدم قبله التأنيس والتسليية على نحو مجيء العقاب بعد تقديم العفو في قوله تعالى « عفا الله عنك لماذنت لهم » وهذا من كرامة الله تعالى لتبنيه صلى الله عليه وسلم .

والنفي بلن مبالغة في التأسيس لأنها لنفي المستقبل وتأنيده . والملة بكسر الميم الدين والشرعية وهي مجموع عقائد وأعمال يلتزمها طائفة من الناس يتفقون عليها وتكون جامعة لهم كطريقة يتبعونها ، ويحتمل أنها مشتقة من أمل الكتاب فسميت الشرية ملة لأن الرسول أو واضع الدين يملها للناس ويعللها عليهم كما سميت ديناً باعتبار قبول الأمة لها وطاعتهم واتباعهم . ومعنى النافية في « حتى تتبع ملتهم » الكناية عن اليأس من اتباع اليهود والنصارى لشرعية الإسلام يومئذ لأنهم إذا كانوا لا يرضون إلا باتباعه ملتهم فهم لا يتبعون ملته ، ولما كان اتباع النبي ملتهم مستحيلاً كان رضاهم عنه كذلك على حدٍ حتى يلج الجلل في سم الخياط وقوله « لا أعبداً تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد » والتصریح بلا النافية بمد حرف المطف في قوله « ولا النصارى » للتخصيص على استقلالهم بالنفي وعدم الاقتناع باتباع حرف المطف لأنهم كانوا يظن بهم خلاف ذلك لإظهارهم شيئاً من المودة للمسلمين كما في قوله تعالى « ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى » وقد تضمنت هذه الآية أنهم لا يؤمنون بالنبي لأنه غير متبع ملتهم وأنهم لا يصدقون القرآن لأنه جاء بنسخ كتابهم .

وقوله « قل إن هدى الله هو الهدى » أمر بالجواب عما تضمنته قوله « ولن رضی » من خلاصة أقوالهم يقتضى مضمونها أنهم لا يرضيهم شيء مما يدعوهم النبي إليه إلا أن يتبع ملتهم وأنهم يقولون إن ملتهم هدى فلا ضير عليه إن اتبعها مثل قولهم « لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى » وغير ذلك من التلون في الإعراض عن الدعوة ولذلك جرى في جوابهم بما هو الأسلوب في المجاوبة من فعل القول بدون حرف المطف .

ويجوز أن يكونوا قد قالوا ما تضمنته الآية من قوله « حتى تتبع ملتهم » . وهدى الله ما يقدره للشخص من التوفيق أى قل لهم لا أملك لكم هدى إلا أن يهديكم الله ، فالتصر حقيقة . ويجوز أن يكون المراد بهدى الله الذى أنزله إلى هو الهدى يعنى أن القرآن هو الهدى إبطالاً لثروهم بأن ما هم عليه من الملة هو الهدى وأن ما خالفه ضلال . والمعنى أن القرآن هو الهدى وما أنتم عليه ليس من الهدى لأن أكثره من الباطل . فإضافة الهدى إلى الله تشريف ، والتصر إضافي . وفيه تعريض بأن ما هم عليه يومئذ شيء حرفوه ووضوه . فيكون القصر إما حقيقياً ادعائياً بأن يراد هو الهدى الكامل في الهداية قهدى غيره من الكتب السابوية

بالنسبة إلى هدى القرآن كلاً هدى لأن هدى القرآن أهم وأكمل فلا ينافي إثبات الهداية لكتابهم كما في قوله تعالى « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور » وقوله « وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة » وإما قصر إصافيا أى هو الهدى دون ما أنتم عليه من ملة مبجلة مشوبة بضلالات وبذلك أيضاً لا ينتفى الهدى عن كثير من التعاليم والنصائح الصالحة الصادرة عن الحكماء وأهل العقول الراجحة والتجربة لكنه هدى ناقص .

وقوله « هو الهدى » الضمير ضمير فصل . والتعريف في الهدى تعريف الجنس الدال على الاستغراق ففيه طريقان من طرق الحصر هما ضمير الفصل وتعريف الجزأين وفي الجمع بينهما إفادة تحقيق معنى القصر وتأكيده للنفاة به فأيهما اعتبرته طريق قصر كان الآخر تأكيداً للقصر وللخبر أيضاً . والتوكيد بأن لتحقيق الخبر وتحقيق نسبته وإبطال تردد المتردد لأن القصر الإضافي لما كان المقصود منه رد اعتقاد المخاطب قد لا يتقطع . فطلب إلى ما يقتضيه من التأكيد فريد هنا مؤكداً آخر وهو حرف (إن) اهتماماً . فهدى الحكم . فقد اجتمع في هذه الجملة عدة مؤكدات هي: حرف إن . والقصر . إذ القصر تأكيد على تأكيد كما في الفتاح فهو في قوة مؤكدين ، مع تأكيد القصر بضمير الفصل وهي تنحل إلى أربعة مؤكدات لأن القصر بمنزلة تأكيدين وقد انضم إليهما تأكيد القصر بضمير الفصل وتأکید الجملة بحرف إن .

ولعل الآية تشير إلى أن استقبال النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة إلى القبلة التي يستقبلها اليهود لقطع معذرة اليهود كما سيأتى في قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه » ، فأعلم رسوله بقوله « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى » بأن ذلك لا يلين من تصلب اليهود في عنادهم فتكون إيماء إلى تمهيد نسخ استقبال بيت المقدس .

وقوله « ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم » . اللام موطنه للقسم وذلك تأكيد للخبر وتحقيق له . وعبر عن طريقهم هنالك بالملة نظراً لاعتقادهم وشبهة ذلك عند العرب ، وعبر عنها هنا بالأهواء بعد أن مهد له بقوله « إن هدى الله هو الهدى » فإن الهوى

رأى ناشئ. عن شهوة لا عن دليل، ولهذا لم يؤت بالنصير الراجع لليلة وعبر عنها بالاسم الظاهر فشملت أهواءهم التكذيب بالنبي. وبالقرآن واعتقادهم أن ملتهم لا ينقضها شرع آخر.

وقوله «مالك من الله من ولى ولا نصير» تحذير لكل من تلقى الإسلام أن لا يتبع بعد الإسلام أهواء الأمم الأخرى، جاء على طريقة تحذير النبي صلى الله عليه وسلم مثل «لئن أشركت ليحبطن» مملك» وهو جواب القسم ودليل جواب الشرط لأن اللام موطئة للقسم فالجواب لها. وحجج، بأن الشرطية التي تأتي في مواقع عدم القطع بوقوع شرطها لأن هذا فرض ضعيف في شأن النبي والمسلمين. والولى القريب والحليف.

والنصير كل من يعين أحدا على من يريد به ضرا وكلاما فيسيل بمعنى قاهر، ومن في قوله من الله متعلقة بولى لتضمنينه معنى مانع من عقابه ويقدر مثله بمد ولا نصير أى نصير من الله. (و من) في قوله من ولى مؤكدة للنفي. وعطف النصير على الولي احتراسا لأن نفي الولي لا يقتضى نفي كل نصير إذ لا يكون لأحد ولى لكونه دخیلا في قبيلة ويكون أنصاره من جبرته. وكان القصد من نفي الولاية التريض بهم في اعتقادهم أنهم أبناء الله وأحباؤه فنفى ذلك عنهم حيث لم يتبعوا دعوة الإسلام ثم نفي الأهم منه وهذه نكتة عدم الاختصار على نفي الأهم.

وقد اشتملت جملة «ولئن اتبعت أهواءهم» إلى آخرها على تحذير من الطمع في استئناء اليهود أو النصارى بشئ من استرضائهم طمعا في إسلامهم بتألف قلوبهم فأكد ذلك التحذير بمشرة مؤكدة وهى القسم للدلول عليه باللام الموطئة للقسم. وتأكيده جملة الجزء «يأن» وبلاد الابتداء في خبرها. واسمى جملة الجزء وهى مالك من الله من ولى ولا نصير. وتأكيده النفي يعين في قوله من ولى. والجمال ثم التفصيل بذكر اسم الموصول وتبيينه بقوله من العلم. وجعل الذى جاء (أى أنزل إليه) هو العلم كله لعدم الاعتداد بنيره لنقصانه. وتأكيده من ولى بمطف ولا نصير الذى هو آيل إلى معناه وإن اختلف مفهومه، فهو كالنكتة كيد بالمرادف.

﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ يَتْلُوهُ نَفْحًا تِلَاوَةً بِمِثْلِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ
وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَالِسُونَ﴾¹²¹

استشف ناشئ^{*} عن قوله «ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى» مع قوله «إن هدى الله هو الهدى» لضمه أن اليهود والنصارى ليسوا يؤمنون على شيء من الهدى كأن سائلا سأل كيف وهم متمسكون بشريعة ومن الذى هو على هدى ممن أتبع هاتين الشريعتين .

فأجيب بأن الذين أوتوا الكتاب وتلوه حتى تلاوته هم الذين يؤمنون به . ويجوز أن يكون اعتراضا فى آخر السلام لبيان حال المؤمنين الصادقين من أهل الكتاب لقصد إبطال اعتقادهم أنهم على التمسك بالإيمان بالكتاب . وهو ينظر إلى قوله تعالى «وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا تؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه» الخ . وهو صدر هاتى الحوارات وما تحملها من الأمثال والمبر والبيان . فقوله «الذين آتيناكم الكتاب» فذلك لما تقدم وجواب قاطع لمذرتهم التقدمة وهو من باب رد المجز على الصدر . ولأحد هذين الوجهين فصلت الجملة ولم تعطف لأنها فى معنى الجواب ، ولأن المحكى بها مبين لما يقابله للتضمن له قوله «قالوا تؤمن بما أنزل علينا» ولما انتقل منه إليه وهو قوله «وقالوا اتخذ الله ولدا» وقوله «وقال الذين لا يملكون» . وقوله «يتلونه حتى تلاوته» حال من الذين أوتوا الكتاب إذ هم الآن يتلونه حتى تلاوته . وانتصب حتى تلاوته على المفعول المطلق وإضافته إلى المصدر من إضافة الصفة إلى الموصوف أى تلاوة حقا .

والحق هنا ضد الباطل أى تلاوة مستوفية قوام نوحها لا ينقصها شيء مما يعتبر فى التلاوة وتلك هى التلاوة بفهم مقاصد الكلام المتألفان الكلام يراد منه إلهام السامع فإذا تلاه التارى ولم يفهم جميع ما أراده فأنله كانت تلاوته غامضة فحق التلاوة هو العلم بما فى المتلو .

وقوله «أولئك يؤمنون به» جملة هى خبر المبتدأ وهو اسم الموصول ، وحىء ، باسم الإشارة فى تعريفهم دون الضمير وغيره للتنبيه على أن الأوصاف المتقدمة التى استحضروا

بواسطة حتى أشير إليهم باتصافهم بها هي الموجبة لجدارتهم بالحكم السند لاسم الإشارة على حد أولئك على هدى من ربهم فلا شك أن تلاوتهم الكتاب حتى تلاوته كتبت لهم أوحديتهم بالإيمان بذلك الكتاب لأن إيمان غيرهم به كالمعدم . فالقصر ادعائي . فضمير به راجع إلى الكتاب من قوله الذين آتيناهم الكتاب . وإذا كانوا هم المؤمنين به كانوا مؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم لانطباق الصفات التي في كتبهم عليه ولأنهم مأخوذ عليهم العهد أن يؤمنوا بالرسول الملقى وأن يجتهدوا في التمييز بين الصادق من الأنبياء والكذبة حتى يستيقنوا انطباق الصفات على النبي الموعود به فن هنا قال بمض المفسرين إن ضمير به مائد إلى النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه لم يتقدم له معاد .

ويحوز أن يعود الضمير من قوله يؤمنون به إلى الهدى في قوله قل إن الهدى هدى الله ، أى يؤمنون بالقرآن أنه منزل من الله فالضمير بالباء راجع للكتاب في قوله آتيناهم الكتاب والمراد به التوراة والإنجيل واللام للجنس أو التوراة فقط لأنها معظم الدينين والإنجيل تسكئة فلللام للمهد . ومن هؤلاء عبد الله بن سلام من اليهود وعدى بن حاتم وتميم الدارى من النصارى .

والقول في قوله «ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون» كالقول في أولئك يؤمنون به وهو تصريح بحكم مفهوم أولئك يؤمنون به وفيه اكتفاء عن التصريح بحكم المنطوق وهو أن المؤمنين به هم الرابحون ففى الآية إيجاز بديع لدلالاتها على أن الذين أوتوا الكتاب يتلونه حتى تلاوته هم المؤمنون دون غيرهم فهم كافرون فالؤمنون به هم الفاترون والكافرون هم الخاسرون .

﴿يٰٓاَيُّهَا اِسْرٰٓءِٓلُ اٰذْكُرُوْا اَللّٰهَ اَلَّذِىْ اٰنْعَمْتُ عَلَیْكُمْ وَاَنْتُمْ تَفْلِحُوْنَ ۚ عَلٰى اَلْمَلٰٓئِكَةِ وَاَتَقُوا یَوْمَآ لَا تَجْزٰی نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا یُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ یُنصَرُوْنَ﴾ ١٢٣

أعید نداء بنی اسرائیل نداء التنبيه والإنذار والتذكير على طريقة التكرير في الترض الذى سبق الكلام الماضى لأجله فإنه أبدأ نداءم أولا بمثل هاته الموعظة في ابتداء التذكير

بأحوالهم الكثيرة خيرها وشرها عقب قوله « وأنهم إليه راجعون » فذكر مثل هاته الجملة هناك كذكر المطلوب في صناعة المنطق قبل إقامة البرهان وذكرها هنا كذكر النتيجة في المنطق عقب البرهان تأييداً لما تقدم وفذلكة له وهو من ضروب رد المجز على الصدر .

وقد أعيدت هذه الآية بالأنفاظ التي ذكرت بها هنالك للتنبيه على نكتة التكرير للتذكير ولم يخالف بين الآيتين إلا في الترتيب بين المدل والشفاعة فهناك قدم ولا يقبل منها شفاعة وآخر ولا يؤخذ منها عدل وهنا قدم « ولا يقبل منها عدل » وآخر لفظ الشفاعة مسنداً إليه تنفعها وهو تمنن والتفنن في الكلام تنقن به سامة الإعادة مع حصول المقصود من التكرير، وقد حصل مع التنن نكتة لطيفة إذ جاءت الشفاعة في الآية السابقة مسنداً إليها المقبولة فقدمت على المدل بسبب تنى قبولها وتنى قبول الشفاعة لا يقتضى تنى أخذ الفداء فمطف تنى أخذ الفداء للاحتراس . وأما في هذه الآية فقدم الفداء لأنه أسند إليه المقبولة وتنى قبول الفداء لا يقتضى تنى تنع الشفاعة فمطف تنى تنع الشفاعة على تنى قبول الفداء للاحتراس أيضاً . والحاصل أن الذى تنى عنه أن يكون مقبولا قد جعل في الآيتين أولاً وذكر الآخر بعده . وأما تنى القبول مرة عن الشفاعة ومرة عن المدل فلأن أحوال الأقوام في طلب الفكاك عن الجناة تختلف فمرة يقدمون الفداء فإذا لم يقبل قدموا الشفعاء . ومرة يقدمون الشفعاء فإذا لم تقبل شفاعتهم عرضوا الفداء .

وقوله « ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة » مراد منه أنه لا عدل فيقبل ولا شفاعة شفيع يمدونه فتقبل شفاعته لأن دفع الفداء متعذر وتوسط الشفيع لثلمهم ممنوع إذ لا يشفع الشفيع إلا لمن أذن الله له . قال ابن عرفة فيكون تنى تنع الشفاعة هنا من باب قوله * على لا يحب لا يهتدى بمناره * ^(١) يريد أنها كناية عن تنى الموصوف بنفى صفته اللازمة

(١) قاله امرؤ القيس، وقيل:

وإني زعيم إن رجعت مملكا بسير ترى منه الفرائق أزدرا

على لا أحب إلخ . . . إذا سافه المود الذا في جرجرا

الفرائق بضم الفاء وكسر النون هو الذى يدل صاحب البريد . وأزدرا أفعل تفضيلاته في أصدرها قرى بها قوله تعالى « يومئذ يصدر الناس أشتاتا » . واللاجب : الطريق الواسع . والنار : العلامة . وسافه : شفه . والذباقي منسوب إلى ذياق - بكسر الدال - قرية نسب لها كرام الإبل . وجرجرا : =

له كقولهم * ولا ترى الغضب بها يتجصر * (١) ، وهو ما يعبر عنه المناطقة بأن السالبة تصدق مع نفي الموضوع وإنما يكون ذلك بطريق الكناية وأما أن يكون استملا في أصل الريبة فلا والمناطقة تبعوا فيه أساليب اليونان .

والقول في بقية الآيات مستغنى عنه بما تقدم في نظيرتها .

وهنا ختم الحجاج مع أهل الكتاب في هذه السورة وذلك من براعة القطع .

﴿وَإِذْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۚ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ ١٢٤

لما تكلم الحجاج نهوضاً على أهل الكتابين ومشركي العرب في عميق ضلالهم بإعراضهم عن الإسلام ، وتبين سوء نواياهم التي حالت دون الاهتداء بهديه والارتفاع بفضلهم ، وسجل ذلك على زعماء المماندين أعني اليهود ابتداء بقوله « يابني إسرائيل » مرتين ، وأدمج معهم النصراني استطراداً مقصوداً ، ثم أنصف النصفيين منهم الذين يتلون الكتاب حق تلاوته ، انتقل إلى توجيه التوبيخ والتذكير إلى العرب الذين يزعمون أنهم أفضل ذرية إبراهيم وأنهم يتعلقون بملته ، وأنهم زرع إسماعيل وسدنة البيت الذي بناه ، وكانوا قد وخزوا بجانب من التمرير في خلال المحاورات التي جرت مع أهل الكتاب للصفة التي جمعتهم وإياهم من حسد النبيء والمسلمين على ما أنزل عليهم من خير ، ومن قولهم ليس المسلمون على شيء ، ومن قولهم اتخذ الله ولداً ، ومن قولهم لولا يكلمنا الله . فلما أخذ اليهود والنصارى حظهم من الإنذار والوعظة كاملاً فيها اختصوا به ، وأخذوا مع المشركين حظهم من ذلك فيما اشتركوا فيه تهيئاً للمقام للتوجه إلى مشركي العرب لإعطائهم حظهم من الوعظة كاملاً فيها

أي صوت . وللمنى أنه يصاده إذا رجع ليبدن البصر في طريق صعبة المسالك . وفي شرح التفرانجى على الفتاح في باب الإيجاز والإنباط ذكر أول هذا البيت هكذا :

سما يديه ثم أج بصره . على لاجب ... الخ

قال وهو في وصف ظلمه وسدا بمعنى مد وهو مجاز عن السرعة . وأج الظلم إذا جرى وسخ له خفيف .

(١) يتجصر أى يدخل جرحه وهو بجير ثم جاء . وقبل هذا الصراع قوله :

* لا تفرح الأرب أموها * كذا في شرح التفرانجى على الفتاح في باب الإيجاز .

اختصاصاً به، ف مناسبة ذكر فضائل إبراهيم ومنزلته عند ربه ودموته لمقبه عقب ذكر أحوال بني إسرائيل، هي الاتحاد في المقصد، فإن المقصود من تذكير بني إسرائيل بالنعم، والتخويف، تمريضهم على الإنصاف في تلقى الدعوة الإسلامية والتجرد من الكآبة والحسد وترك الحطوط الدنيوية لنيل السعادة الآخروية .

والمقصود من ذكر قصة إبراهيم موعظة المشركين ابتداءً وبني إسرائيل تبعاً، لأن العرب أشد اختصاصاً بإبراهيم من حيث إنهم يزيدون على نسبهم إليه بكونهم حفظة حرمه، ومتبعين قديماً للحنيفية ولم يطرأ عليهم دين يخالف الحنيفية بخلاف أهل الكتابين .

لحقين أن نجعل قوله وإذ ابتلى إسماعيلاً على قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » كما دل عليه افتتاحه بإذ على نحو افتتاح ذكر خلق آدم بقوله « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » فإن الأول تذكير بنعمة الخلق الأول وقد وقع عقب التمجيد من كفر المشركين بالخالق في قوله « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم »، ثم عقب تلك التذكير بإنذار من يكفر بآيات الله من ذرية آدم بقوله « فلما يأتينكم مني هدى » الآية، ثم خص من بين ذرية آدم بنو إسرائيل الذين عهد إليهم على لسان موسى عهد الإيمان وتصديق الرسول الذي يبعث مصداقاً لما معهم، لأنهم صاروا بمنزلة الشهداء على ذرية آدم . فنهياً للقيام لتذكير الفريقين بأبيهم الأقرب وهو إبراهيم أى وجه يكون المقصود بالخطاب فيه ابتداء العرب، ويضم الفريق الآخر معهم في قرن، ولذلك كان معظم التناء على إبراهيم بذكر بناء البيت الحرام وما تبعه إلى أن ذكرت القبة وسط ذلك، ثم طوى بالانتقال إلى ذكر سلف بني إسرائيل بقوله « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت » ليفضى إلى قوله « وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا » فيرجع إلى تفصيل الحنيفية والإسلام بأنها أصل الإسلام وأن المشركين ليسوا في شيء منها وكذلك اليهود والنصارى . وقد افتتح ذكر هذين الطورين بفضل ذكر فضل الأيوين آدم وإبراهيم، فجاء الخبران على أسلوب واحد على أبداع وجه وأحكم نظم . فحين أن تقدير الكلام وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات .

ومن الناس من زعم أن قوله وإذ ابتلى، عطف على قوله زعمتى أى اذكر وانمق وأجلاى

إبراهيم ، ويلزمه تخصيص هاته الموعظة بني إسرائيل ، وتخلل وأتوا يوماً بين المطوفين وذلك يضيّق شعول الآية ، وقد أدمج في ذلك قوله «ومن ذريتي» وقوله «لا ينال عهدى الظالمين» وفي هذه الآية مقصد آخر وهو تمهيد الانتقال إلى فضائل البلد الحرام والبيت الحرام ، لإقامة الحجّة على الذين عجّبوا من نسخ استقبال بيت المقدس وتذرّعوا بذلك إلى الطعن في الإسلام بوقوع النسخ فيه ، وإلى تنفير عامة أهل الكتاب من اتباعه لأنه غير قبلتهم ليظهر لهم أن الكعبة هي أجدر بالاستقبال وأن الله استبقاها لهذه الأمة تنبيهاً على مزية هذا الدين .

والابتلاء اضمال من البلاء ، وصيغة الاضمال هنا للمبالغة والبلاء الاختبار وتقدم في قوله «وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم» وهو مجاز مشهور فيه لأن الذي يكلف غيره بشيء يكون تكليفه متضمناً انتظار فعله أو تركه فيلزمه الاختبار فهو مجاز على مجاز ، والمراد هنا التكليف لأن الله كلفه بأوامر ونواه إما من الفضائل والآداب وإما من الأحكام التكليفية الخاصة به ، وليس في اسناد الابتلاء إلى الله تعالى إشكال بعد أن عرفت أنه مجاز في التكليف ، ولك أن تجعله استعارة تشيلية ، وكيفما كان فطريق التكليف وحى لا عمالة ، وهذا يدل على أن إبراهيم أوحى إليه بنبوءة لينتهي نفسه لتلقى الشريعة فلما امتثل ما أمر به أوحى إليه بالرسالة وهي في قوله تعالى «إني جاعلك للناس إماماً» ، فككون جملة إني جاعلك للناس إماماً بدل بعض من جملة، وإذ ابتلى، ويجوز أن يكون الابتلاء هو الوحي بالرسالة ويكون قوله، إني جاعلك للناس إماماً تفسيراً لابتلى .

والإمام الرسول والقنوة .

وإبراهيم اسم الرسول العظيم الملقب بالخليل وهو إبراهيم بن تارح (وتسمى العرب تارح آزر) بن ناحور بن سروج ، ابن رهو ، ابن فالج ، ابن هابر ابن شالخ ابن ارفكشاد ، ابن سام ابن نوح هكذا تقول التوراة ، ومعنى إبراهيم في لغة الكلدانيين أب رحيم أو أب راحم قاله السهيلي وابن عطية ، وفي التوراة أن اسم إبراهيم إبرام وأن الله لا أوحى إليه وكله أمره أن يسمى إبراهيم لأنه يجعله أباً لجمهور من الأمم ، فسمى إبراهيم على هذا أبو أمم كثيرة . ولد في أور الكلدانيين سنة ١٩٩٦ ست وتسعين وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، ثم انتقل به والده إلى أرض كنعان (وهي أرض الفينيقيين) فأقاموا بمحاران (هي حوران)

والكلمات الكلام الذى أوحى الله به إلى إبراهيم إذ الكلمة لفظ يدل على معنى والمراد بها هنا الجمل كما فى قوله تعالى «كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا» ، وأَجْمَلُهَا هنا إذ ليس الغرض تفصيل شريعة إبراهيم ولا بسط القصة والحكاية وإنما الغرض بيان فضل إبراهيم ببيان ظهور عزمه وامتناله لتكاليف فأتى بها كلمة تجوزى بمظمم الجزاء ، وهذه عادة القرآن فى إجمال ما ليس بمحل الحاجة ، ولعل جمع الكلمات جمع السلامة يؤذن بأن المراد بها أصول الحنيفية وهى قليلة العدد كثيرة السكفة ، فعمل منها الأمر بذبح ولده ، وأمره بالاختتان ، وبالمهاجرة بهلجراً إلى شقة بعيدة وأعظم ذلك أمره بذبح ولده إسماعيل بوحى من الله إليه فى الرؤيا ، وقد سمى ذلك بلاء فى قوله تعالى «إِنَّ هَذَا لَهُوِ الْبَلَاءِ الْمُبِينِ» .

وقوله «فَأَتَيْنِ» جىء فيه بالقاء للدلالة على الفور فى الامتنال وذلك من شدة العزم . والإتمام فى الأصل الإتيان بنهاية الفعل أو إكمال آخر أجزاء المصنوع .

وتعدية فعل أتم إلى ضمير كلات مجاز عقلى ، وهو من تمليق الفعل بمجاوى الفعل لأنه كالساكن له وفى معنى الإتمام قوله تعالى «وإبراهيم الذى وفى» ، وقوله «قد صدقت الرؤيا» ، فالإنفال هنا بمعنى إيقاع الفعل على الوجه الآم وليس المراد بالهجر التصيير أى صيرها تامة بعد أن كانت ناقصة إذ ليس المراد أنه فعل بعضها ثم أتى بالبيض الآخر ، فدل «قوله فأَتَيْنِ» مع إيجازه على الامتنال وإتقانه والفور فيه . وهذه الجملة هى المقصود من جزء القصة فيكون مطلقها للدلالة على أنه ابتلى فامتثل كقولك دعوت فلانا فأجاب . ومجلة «قال إني جاعلك للناس إماما» مستأنفة استئنافا بيانيا ناشتا عما اقتضاه قوله «وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات» من تعظيم الخبر والتنويه به ، لما يقتضيه ظرف إذ من الإشارة إلى قصة من الأخبار التاريخية العظيمة فيترقب السامع ما يترتب على اقتضاها ، ويجوز أن يكون الفصل على طريقة المناقولة لأن هذا القول مجاوبة لما دل عليه قوله «ابتلى» .

والإمام مشتق من الأم بفتح الهمزة وهو القصد وهو وزن فَعَالٌ من صيغ الآلة . سماعاً كالعماد والبقاب والإزار والرداء ، فأصله ما يحصل به الأم أى القصد ولما كان الدال على الطريق يقتدى به السائر دل الإمام على القدوة والمهادى .

والمراد بالإمام هنا الرسول فإن الرسالة أكل أنواع الإمامة والرسول أكل أفراد هذا النوع . وإنما عدل عن التعبير بالرسول إلى «إماماً» ليكون ذلك دالاً على أن رسالته تنفع

الأمة المرسل إليها بطريق التبليغ ، وتنفع غيرهم من الأمم بطريق الاقتداء ، فإن إبراهيم عليه السلام رحل إلى آفاق كثيرة هتفل من بلاد السكدان إلى العراق وإلى الشام والحجاز ومصر ، وكان في جميع منازل محل التبجيل ولا شك أن التبجيل يثبت على الاقتداء ، وقد قيل إن دين برهما المتبع في الهند أصله منسوب إلى اسم إبراهيم عليه السلام مع تحريف أدخل على ذلك الدين كما أدخل التحريف على الحنيفية ، وليتأتى الإيجاز في حكاية قول إبراهيم الآتي ومن ذريتي ، فيكون قد سأل أن يكون في ذريته الإمامة بأبوابها من رسالة وملك وقنوة على حسب التهوي فيهم ، وأقل أنواع الإمامة كون الرجل الكامل قدوةً لبنيه وأهل بيته وتلاميذه .

وقوله « قال ومن ذريتي » جواب صدر من إبراهيم فلذا حكى بقال دون عاطف على طريق حكاية المحاورات كما تقدم عند قوله تعالى « قالوا أنجمل فيها من يفسد فيها » والمقول معطوف على خطاب الله تعالى إياه يسمونه عطف التلقين وهو عطف المخاطب كلاماً على ما وقع في كلام المتكلم تنزيلاً لنفسه في منزلة المتكلم يكمل له شيئاً تركه المتكلم إما عن غفلة وإما عن اقتصار فيلقنه السامع تداركه بحيث يلتزم من الكلامين كلام تام في اعتقاد المخاطب .

وفي الحديث الصحيح قال جرير بن عبد الله بايت النبي على شهادة أن لا إله إلا الله الخ فشرط على والنصح لكل مسلم ، ومنه قول ابن الزبير للذي سأله فلم يطمعه فقال لعن الله ناقةً حملتني إليك فقال ابن الزبير « إنَّ وراكبها » ، وقد لقبوه عطف التلقين كما في شرح التفتران على الكشاف وذلك لأن أكثر وقوع مثله في موقع العطف ، والأولى أن تحذف كلمة عطف وتسمى هذا الصنف من الكلام باسم التلقين وهو تلقين السامع للمتكلم ما يراه حقيقاً بأن يلحقه بكلامه ، فقد يكون بطريقة العطف وهو النال كما هنا ، وقد يكون بطريقة الاستهزام الانكارى والحال كقوله تعالى « قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولاً أو كان آباؤهم لا يقولون شيئاً » فإن الواو مع الواو الصلية والواو الحال وليس واو العطف فهو إنكار على إلحاقهم المستقيم عنه بقولهم ودمواهم ، وقد يكون بطريقة الاستثناء كقول العباس لما قال النبي صلى الله عليه وسلم في حرم مكة « لا يمسد شجره » فقال العباس إلا الإذخر ليؤوتا وقيننا ، وللکلام المعطوف عطف التلقين من الحكم حكماً

الكلام المطفوف هو عليه خبراً وطلباً ، فإذا كان كما هنا على طريق المرض علم إمضاء التكلم له إياه ، بإقراره كما في الآية أو التصريح به كما وقع في الحديث إلا الإذخر ، ثم هو في الإنشاء إذا عطف معمول الإنشاء يتضمن أن المطفوف له حكم المطفوف عليه ، ولما كان التكلم بالمطفوف في الإنشاء هو المخاطب بالإنشاء لزم تأويل عطف التلقين فيه بأنه على إرادة المطفوف على معمول لازم الإنشاء في الأمر إذا عطف الأمورُ مفعولاً على مفعول الأمر كان المعنى زدنى من الأمر فأنا بصدد الامتثال وكذا في النحى . والمطفوف محذوف دل عليه المقام أى وبمضى من ذرىتى أو وجعل بمضى من ذرىتى .

والذرية نسل الرجل وما توألد منه ومن أبنائه وبناته ، وهى مشتقة إما من الذرّ اسماً وهو سنار النمل ، وإما من الذرّ مصدرأ بمعنى التفريق ، وإما من الذرى والذرو (بالياء والواو) وهو مصدر ذرت الريح إذا سفت ، وإما من الذرة بالهمز وهو الخلق ، فوزنها إما فُعْلِيَّةٌ بوزن النسب إلى ذروهم الدال في النسب على غير قياس كما قالوا في النسب إلى دهرٍ دهرى بضم الدال ، وإما فُعْلِيَّةٌ أو فُعُولَةٌ من الذرى أو الذرو أو الذرة بإدغام اليائين أو الياء مع الواو أو الياء مع الهمزة بعد قلبها ياء وكل هذا تصرف لا اشتقاق الواضع فليس قياس التصريف .

ولمّا قال إبراهيم دون ذرىتى ولم يقل وذرىتى لأنه يعلم أن حكمة الله من هذا العالم لم تجر بأن يكون جميع نسل أحد ممن يصلحون لأن يقتدى بهم فلم يسأل ما هو مستحيل عادة لأن سؤال ذلك ليس من آداب الدعاء .

ولمّا سأل لنزولته ولم يقصر السؤال على عقبه كما هو المتعارف في عصبية القائل لابناء دينه على الفطرة التى لا تتخفى تفاوتاً فبرى أبناء الابن وأبناء البنات في الترب من الجد بل هماسواء في حكم الترابية ، وأما مبنى التقبيلية فعلى اعتبارات عرقية ترجع إلى النصرة والاعتزاز فأما قول :

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبايد

قومٌ جاهلى ، وإلا فإن بنى الأبناء أيضاً بنوهم أبناء النساء الأبايد ، وهل يتكون نسل إلا من أب وأم . وكذا قول...

وإنما أمهات الناس أُوَعيّة فيها خلقن وللأبناء أبناء
فذلك سفسطة. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للذي سأله عن الأخي بالبر من
أبيه « أمك ثم أمك ثم أبوك » وقال الله تعالى « ووصينا الإنسان بوالديه حملته
أمه وهنا على وهن ».

وقوله تعالى « لا ينال عهدى الظالمين » استجابة مطوية بإيجاز وبيان للفريق الذي تتحقق
فيه دعوة إبراهيم والذي لا تتحقق فيه بالانحصار هل أحدهما لأن حكم أحد الضدين يثبت
تقيضه للآخر على طريقة الإيجاز ، وإنما لم يذكر الصنف الذي تحقق فيه الدعوة لأن المقصد
ذكر الصنف الآخر تبريضاً بأن الذين يزعمون يومئذ أنهم أولى الناس بإبراهيم وهم أهل
الكتاب ومشركو العرب هم الذين يحرمون من دعوته ، قال تعالى « ما كان إبراهيم يهودياً
ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين إن أولى الناس بإبراهيم للذين
اتبعوه » ولأن الربى يقصد التحذير من الماسد قبل الحث على الصالح ، فيبين الذين لا
تتحقق فيهم الدعوة أولى من بيان الآخرين .

وإنما مضارع نال نيلاً بالياء إذا أصاب شيئاً والتحق به أى لا يصيب عهدى الظالمين
أى لا يشملهم ، فالعهد هنا بمعنى الوعد المؤكد .

وسمى وعد الله عهداً لأن الله لا يخلف وعده كما أخبر بذلك فصار وعده عهداً ولذلك سماه
النبي عهداً في قوله أنشدك عهدك ووعدك ، أى لا ينال وعدى بإجابة دعوتك الظالمين منهم ،
ولا يحسن أن يفسر العهد هنا بتبر هذا وإن كان في مواقع من القرآن أريد به غيره ، وسيأتى ذكر
المعهد في سورة الأعراف .

ومن دقة القرآن اختيار هذا اللفظ هنا لأن اليهود زعموا أن الله عهد لإبراهيم عهداً بأنه
مع ذريته في ذكر لفظ العهد تعريض بهم وإن كان صريح الكلام لتوبيخ المشركين . والمراد
بالظالمين ابتداء المشركون أى الذين ظلموا أنفسهم إذ أشركوا بالله قال تعالى « إن الشرك
لظلم عظيم » والظلم يشمل أيضاً عمل الماصي الكبار كما وقع في قوله تعالى « ومن ذريتهما
محسن وظالم لنفسه مبين » وقد وصف القرآن اليهود بوصف الظالمين في قوله « ومن لم يحكم
بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » فالمراد بالظلم الماصي الكبيرة وأعلامها الشرك بالله
تعالى .

وفي الآية تنبيه على أن أهل الكتاب والمشركين يومئذ ليسوا جديرين بالإمامة لآصافهم بأنواع من الظلم كالشرك وتحريف الكتاب وتأويله على حسب شهواتهم والانهماك في المأصبي حتى إذا عرضوا أنفسهم على هذا الوصف علموا انطباقه عليهم . وإناطة الحكم بوصف الظالمين إيماء إلى علة تبي أن ينالهم عهد الله فيفهم من العلة أنه إذا زال وصف الظلم نالهم المهديد .

وفي الآية أن النصف بالكبيرة ليس مستحقاً لإسناد الإمامة إليه أعني سائر ولايات المسلمين : الخلافة والإمامة والتضام والفتوى ورواية العلم وإمامة الصلاة ونحو ذلك . قال غير الدين قال الجمهور من الفقهاء والتكلميين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الإمامة له . وفي تفسير ابن عرفة تسليم ذلك وتقل ابن عرفة عن المازري والترطبي عن الجمهور إذا عقد للإمام على وجه صحيح ثم فسق وجار فإن كان فسقه بكفر وجب خلمه وأما بشيره من المأصبي فقال الخوارج والمعتزلة وبعض أهل السنة يخلع وقال جمهور أهل السنة لا يخلع بالفسق والظلم وتعطيل الحدود ويجب وعظه وترك طاعته فيما لا يجب فيه طاعة وهذا مع القدرة على خلمه فإن لم يقدر عليه إلا بفتنة وحرب فاتفقوا على منع القيام عليه وأن الصبر على جوره أولى من استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدماء وانطلاقاً بأيدي السفهاء والفاسق في الأرض وهذا حكم كل ولا يفتق قول علماء السنة وما تقل عن أبي حنيفة من جواز كون الفاسق خليفة وعدم جواز كونه قاضياً قال أبو بكر الرازي الجصاص هو خطأ في النقل .

وقرأ الجمهور من الشرة مهدى بفتح ياء التكلم وهو وجه من الوجوه في ياء التكلم وقراءه حمزة وحفص بإسكان الياء .

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْمُكَافِفِينَ وَالرُّكَّعِ

السُّجُودِ﴾ ١٢٥

تدرج في ذكر منقبة إبراهيم إذ جعل الله بيته بهذه الفضيلة ، وإذ أصافها إلى جلالته فقال بيتي ، واستهلال لفظة القبلة الإسلامية ، قالوا وطاعة على ابتلى وأعيدت إذ للتنبيه على

استقلال القصة وأنها جديرة بأن تمد بنية أخرى ، ولا التفات إلى حصول مضمون هذه بعد حصول الأخرى أو قبله إذ لا غرض في ذلك في مقام ذكر الفضائل ، ولأن الواو لا تزيد ترتيباً . والبيت اسم جنس للمكان المتخذ مسكناً لواحد أو عدد من الناس في غرض من الأغراض . وهو مكان من الأرض يحيط به ما يميزه عن بقية بقعته من الأرض ليكون الساكن مستقلاً به لنفسه ولأن يقيم فيه يكون مستقراً له وكنا يمكنه من البرد والحار وسأراً يستتر فيه عن الناس ومغطاً لأثاثه وشئونه ، وقد يكون خاصاً وهو الغالب وقد يكون لجامعة مثل دار الندوة في العرب وخيمة الاجتماع في بني إسرائيل ، وقد يكون يحيط البيت من حجر وطين كالكمبة ودار الندوة ، وقد يكون من أديم مثل القباب ، وقد يكون من نسيج صوف أو شعر قال تعالى « وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها » ، ولا يكون بيتاً إلا إذا كان مستوراً أعلاه عن الحر والقر وذلك بالسقف لبيوت الحجر ويسوت الأديم والطين .

والبيت علم بالقبلة على الكعبة كما غلب النجم على الثريا . وأصل آل التي في الأعلام بالقبلة هي آل المهديّة وذلك إذا كثّر عهد فرد من أفراد جنس بين طائفة أو قوم سار اسم جنسه مع آل المهديّة كالعلم له ثم قد يتمهون مع ذلك المعنى الأصلي كما في النجم للثريا والكتاب للقرآن والبيت للكمبة ، وقد ينسب المعنى الأصلي إما بقلة الحاجة إليه كالصيق علم على خويلد بن ثعلبة وإما بأحصار الجنس فيه كالشمس .

والكمبة بيت بنى إبراهيم عليه السلام لقيادة الله وحده دون شريك فيأوى إليه من يدين بالتوحيد ويطوف به من يقصد تعظيم الله تعالى ولذلك أضافه إلى الله تعالى باعتبار هذا المعنى كما قال « أن طهراً بيتي للطائفين » وفي قوله « عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة » وقد عرفت الكعبة باسم البيت من عهد الجاهلية قال زهير :

فأنسنت بالبيت الذي طاف حوله رجال بنوه من قريش وجُرم

والثابة مقفلة من ثاب ثوب إذا رجع ويقال مثابة ومثاب مثل مقامة ومقام ، والمراد بالثابة أنه يقصده الناس بالتعظيم ويؤذون به . والمراد من الناس سكان مكة من ذرية إسماعيل وكل من يجاورهم ويدخل في حلفهم ، فصرّيف الناس للجنس المهود ، وتطبيق للناس بمثابة على التوزيع أي يزوره ناس وينهبون فيخلفهم ناس .

ولما كان المقصود من هذا ذكر منقبة البيت والمثني على ساكنيه كان النرض التذكير بنعمة الله أن جملة لا يتصرف عنه قوم إلا ويخلفهم قوم آخرون، فكان الذين يخلفون الزائرين قائلين مقامهم بالنسبة للبيت وسكانه، ويجوز حمل تعريف الناس على العهد أى يشوب إليه الناس الذين أفوه وهم كل الزائرين فهم يعودون إليه مراراً، وكذلك كان الشأن عند العرب. والأمن مصدر أخبر به عن البيت باعتبار أنه سبب أمن فجعل كأنه نفس الأمن مبالغة. والأمن حفظ الناس من الأضرار فتشريد الدعار وحراسة البلاد وتمهيد السبل وإنارة الطرق أمن، والاتصاف من الجناة والضرب على أيدي الظلمة وإرجاع الحقوق إلى أهلها أمن، فالأمن يسفر في كل حال بما يناسبه، ولما كان القالب على أحوال الجاهلية أخذ القوى والضعيف ولم يكن بينهم تحاكم ولا شريعة كان الأمن يومئذ هو الحيولة بين القوى والضعيف، فحصل الله لهم البيت أمناً للناس يومئذ أى يصد القوى عن أن يتناول فيه الضعيف قال تعالى « أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم » فبهذهمنة على أهل الجاهلية، وأما في الإسلام فقد أعنى الله تعالى بما شرعه من أحكامه وما أقامه من حكمه فكان ذلك أمناً كافياً. قال السهيلي فقلوه تعالى « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً » إنما هو إخبار عن تعظيم حرمة في الجاهلية نعمة منه تعالى على أهل مكة فكان في ذلك مصلحة لندرة إسماعيل عليه السلام.

وقد اختلف الفقهاء في الاستدلال بهذه الآية وأضرابها على حكم إقامة الحدود والعقوبات في الحرم وسيأتي تفصيلها عند قوله تعالى « ولا تقاتلوا عند المسجد الحرام » الآية وليس من غرض هذه الآية.

والمراد من الجمل في الآية إما الجمل التكويني لأن ذلك قدره الله وأوجد أسبابه فاستقر ذلك بين أهل الجاهلية. ويسرهم إلى تعظيمه، وإما الجمل أن أمر الله إبراهيم بذلك فأبلغه إبراهيم ابنه إسماعيل وبه في ذريته فتلقاه أعقابهم تلقى الأمور المسلمة، فدام ذلك الأمن في العصور والأجيال من عهد إبراهيم عليه السلام إلى أن أعنى الله عنه بمأشرع من أحكام الأمن في الإسلام في كل مكان وتم مراد الله تعالى، فلا يريكم ما حدث في المسجد الحرام من الخوف في حصار الحجاج في فتنه ابن الزبير ولا ما حدث فيه من الرعب والقتل والنهب في زمن القرامطة حين غزا الحسن ابن بهرام الجنابي (نسبة إلى بلدة يقال لها جنابة بتشديد

(النون) كبير القرامطة إذ تفل بمكة آلافا من الناس وكان يقول لهم يا كلاب أليس قال لكم محمد المكي ومن دخله كان آمنا أى آمن هنا ، وهو جاهل غبي لأن الله أراد الأمر بأن يجعل المسجد الحرام آمنا في مدة الجاهلية إذ لم يكن للناس وازع عن الظلم ، أو هو خبر مراد به الأمر مثل « والطفقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » .

وقوله « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » قرأه نافع وابن حاصر بصيغة الماضي عطفا على جملة ، فيكون هذا الاتخاذ من آثار ذلك الجمل فالملئ ألمعنا الناس أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ، أو أمر تام بذلك على لسان إبراهيم فامتثلوا واتخذوه ، فهو للدلالة على حصول الجمل بطريق دلالة الاختصاص فكأنه قيل جعلنا ذلك فاتخذوا ، وقرأه باقي العشرة بكسر الخاء بصيغة الأمر على تقدير القول أى قلنا اتخذوا بقرينة الخطاب فيكون المامل المطوف محذوقا بالقرينة وبقي معموله كقول لبيد :

فَمَلَّأَ فُرُوعَ الْأَيْهَانِ وَأَطْلَقَ بِالْجَلَمَتَيْنِ ظِبَاؤَهَا وَنَمَّأَهَا

أراد وباضت نعامها فإنه لا يقال لأفراخ الطير أطفال ، فقال التراءتين ، إلى مفاد واحد .

ومقام إبراهيم يطلق على الكعبة لأن إبراهيم كان يقوم عندها يعبد الله تعالى ويدعو إلى توحيده ، قال زيد بن عمرو بن ثعلبة :

عذت بما عاذ به إبراهيم مُسْتَقْبِلَ الْكُعبَةِ وهو قائم

وبهذا الاطلاق جاء في قوله تعالى « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا » إذ الدخول من علائق البيت ، ويطلق مقام إبراهيم على الحجر الذى كان يقف عليه إبراهيم عليه السلام حين بنائه الكعبة ليرتفع لوضع الحجارة في أعلى الجدار كما أخرجه البخارى ، وقد ثبتت آثار قدميه في الحجر . قال أنس بن مالك رأيت في المقام أثر أصابعه وأخص قدميه غير أنه أذهب مسح الناس بأيديهم ، وهذا الحجر يعرف إلى اليوم بالمقام ، وقد ركب النبي صلى الله عليه وسلم في موضعه ركعتين بعد طواف القدوم فكان الركوع عنده من سنة الفراغ من الطواف .

والمصلى موضع الصلاة وصلاتهم يومئذ الدعاء والخضوع إلى الله تعالى ، وكان إبراهيم

قد وضع السجدة الحرام حول الكعبة ووضع الحجر الذي كان يرتفع عليه لبناء حولها فكان المصلي على الحجر المسمى بالمقام فذلك يكون المصلي متخذاً من مقام إبراهيم على كلا الإطلاقين .

والقراءتان تقتضيان أن اتخذ مقام إبراهيم مصلياً كان من عهد إبراهيم عليه السلام ولم يكن الحجر الذي اعتمد عليه إبراهيم في البناء مخصوصاً بصلاة عنده ولكنه مشمول للصلاة في المسجد الحرام ولما جاء الإسلام بقي الأمر على ذلك إلى أن كان عام حجة الوداع أو عام الفتح دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد الحرام ومعه عمر بن الخطاب ثم سنت الصلاة عند المقام في طواف القدوم . روى البخاري عن عمر بن الخطاب أنه قال : « وافقت ربي في ثلاث : قلتُ يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلياً فنزلت واتخذوا من مقام إبراهيم مصلياً » ، وهذه الرواية تثير معنى آخر للآية وهي أن يكون الخطاب موجهاً للمسلمين فتكون جملة « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلياً » مترتبة بين جملة « جعلنا البيت مثابة للناس » وجملة « وعهدنا إلى إبراهيم » اعتراضاً استطرادياً ، وللجمع بين الاحتمالات الثلاثة في الآية يكون تأويل قول عمر فنزلت أنه نزل على النبي صلى الله عليه وسلم شرع الصلاة عند حجر المقام بعد أن لم يكن مشروعا لهم ليستقيم الجمع بين معنى القراءتين واتخذوا بصيغة الماضي وبصيغة الأمر فإن صيغة الماضي لا تحتمل غير حكاية ما كان في زمن إبراهيم وصيغة الأمر تحتمل ذلك وتحتمل أن يراد بها معنى التشريع للمسلمين ، إعمالاً للقرآن بكل ما تحتمله ألفاظه حسبما بيناه في المقدمة التاسعة .

وقوله « وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل » ، العهد أصله الوعد المؤكد وقوعه وقد تقدم آتياً عند قوله تعالى « قال لا ينال عهدى الظالمين » ، فإذا عدى بإلى كان بمعنى الوصية المؤكد على الموصى العمل بها فهد هنا بمعنى أرسل عهداً إليه أى أرسل إليه يأخذ منهم عهداً ، فالنبي وأوصينا إلى إبراهيم وإسماعيل وقوله « أن طهرا » أن تفسرية لأن الوصية فيها معنى القول دون حروفه فالتفسير للقول الضمني والتفسير هو ما بعد أن فلا تقدير في الكلام ولولا قصد حكاية القول لما جاء بعد أن بلفظ الأمر ، ولقال بتطهير بيتي الخ .

والمراد من تطهير البيت ما يدل عليه لفظ التطهير من محسوس بأن يحفظ من القاذورات والأوساخ ليكون المتمدد فيه مقبلاً على العبادة دون تكدير ، ومن تطهير معنوى وهو أن يُبعد عنه مالا يليق بالقصد من بنائه من الأصنام والأعمال المنافية للحق كالمدون والفسوق ، والمنافية للمروءة كالطواف عرياً دون ثياب الرجال والنساء . وفي هذا ترميز بأن المشركن ليسوا أهلاً لمهارة المسجد الحرام لأنهم لم يطهروه مما يجب تطهيره منه قال تعالى « وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون - وقال - يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس » .

والطاهرون والمالكفون والراكون والساجدون أصناف المتمدين في البيت من طواف واعتكاف ، وصلاة وهم أصناف للتلبسين بتلك الصفات سواء افردت بعض الطوائف يعض هذه الصفات أو اجتمعت الصفات في طائفة أو طوائف ، وذلك كله في الكسبة قبل وضع المسجد الحرام ، وهؤلاء هم إسماعيل وأبنائوه وأصحابه من جرم وكل من آمن بدين الحنيفية من جيرانهم :

وقد جمع الطائف والمالكف جمع سلامة ، وجمع الراكع والساجد جمع تكسير ، فتننا في الكلام وبمدا عن تكرير الصيغة أكثر من مرة بخلاف نحو قوله سلمات مؤنثات فأتت تائبات الآية ، وقوله إن السلمين والسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية ، وقال ابن عرفة « جمع الطاهمين والمالكين جمع سلامة لأنه أقرب إلى لفظ الفعل بنزلة يطوفون أى يجردون الطواف للإشعار بملة تطهير البيت وهو قرب هذين من البيت بخلاف الركوع والسجود فإنه لا يلزم أن يكونا في البيت ولا عنده فلذلك لم يجمع جمع سلامة » ، وهذا الكلام يؤذن بالفرق بين جمع السلامة وجمع التكسير من حيث الإشمار بالحدوث والتجدد ، ويشهد له كلام أبي الفتح ابن جني في شرح الحاشية عند قول الأحوص الأنصارى :

فإذا زول زول عن متخبط تُخشى بواذرهُ على الأقران

قال أبو الفتح « جاز أن يتعلق على بواذر ، وإن كان جمماً مكسراً والمصدر إذا كسر بُعد بتكسيه عن شبه الفعل ، وإذا جاز تعلق المفعول به بالمصدر مكسراً نحو « مواعيد عروق أخاه » كان تعلق حرف الجر به أجوز » . فصرح كلامه أن التكسير يبعد ما هو بمعنى الفعل عن شبه الفعل .

وخالف بين الركوع والسجود زيادة في الثفن وإلا فإن الساجد يجمع على سجد إلا أن الأكثر فيهما إذا اقترنا أن يخالف بين منيتهما قال كثير:

لو يسمعون كما سمعت كلامها خروا لئمة ركعاً وسجوداً

وقد علمت من النحو والصرف أن جمع فاعل على فاعول سماه فته شهود وهجوع وهجود وسجود .

ولم يطف السجود على الركع لأن الوصفين متلازمان ولو عطف ثوم أيهما وصفان مفترقان .

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُوا قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ 126

عطف على وإذا جعلنا البيت مثابةً لإفادة منقبة ناثرة لإبراهيم عليه السلام في استجابة دعوته بفضل مكة والنعمة على ساكنيها إذا شكروا ، وتنبه ناك لشركي مكة يومئذ ليتذكروا دعوة أبيهم إبراهيم الشجرة بحرصه على إيمانهم بالله واليوم الآخر حتى خص من ذريته بدعوته المؤمنين فيعرض للشركون أنفسهم على الحال التي سألها أي يوم فيتضح لهم أنهم على غير تلك الحالة ، وفي ذلك بحث لهم على الاتصاف بذلك لأن للناس رغبة في الاقتداء بأسلافهم وحنينا إلى أحوالهم ، وفي ذلك كله تعريض بهم بأن ما يقولون به من النسب لإبراهيم ومن عمارة المسجد الحرام ومن شعائر الحج لا ينفى عنهم من الإشراك بالله ، كما عرض بالآيات قبل ذلك باليهود والنصارى وذلك في قوله هنا «ثم اضطره إلى عذاب النار وبئس المصير» وبه تظهر مناسبة ذكر هذه المنقبة عقب قوله تعالى «وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمانا» .

واسم الإشارة في قوله هذا بلداً مراد به الموضع القائم به إبراهيم حين دعائه وهو المكان الذي جعل به امرأته وابنه وهزم على بناء الكعبة فيه إن كان الدعاء قبل البناء ، أو الذي بنى فيه الكعبة إن كان الدعاء بعد البناء ، فإن الاستحضار بالتأنيث مفعول عن الإشارة الحسية

باليد لأن تمييزه عند مخاطب معن عن الإشارة إليه بإطلاق اسم الإشارة حينئذ واضح .
 وأصل أسماء الإشارة أن يستغنى بها عن زيادة تعيين المشار إليه تبييناً لفظياً لأن الإشارة بيان ، وقد يزيدون الإشارة بيانا فيذكرون بعد اسم الإشارة اسماً يعرب عطف بيان أو بدلاً من اسم الإشارة للدلالة على أن المشار إليه قصد استحضاره من بعض أوصافه كقولك هذا الرجل يقول كذا ، ويتأكد ذلك إن تركت الإشارة باليد اعتماداً على حضور المراد من اسم الإشارة . وقد عدل هنا من بيان المشار إليه اكتفاء منه بما هو الواقع عند الدعاء ، فإن إبراهيم دعا دعوته وهو في الموضع الذي بنى فيه الكعبة لأن الفرض ليس تفصيل حالة الدعاء إنما هو بيان استجابة دعائه وفضيلة عمل الدعوة وجعل مكة بلداً آمناً وورق أهله من الثمرات ، وتلك عادة القرآن في الإعراض مما لا تعلق به بالمقصود ألا ترى أنه لما جعل البلد مفعولاً ثانياً استغنى عن بيان اسم الإشارة ، وفي سورة إبراهيم لما جعل آمناً مفعولاً ثانياً بين اسم الإشارة بلفظ البلد ، فحصل من الآيتين أن إبراهيم دعا لبلد بأن يكون آمناً .

والبلد السكان التسع من الأرض المتحيز عامراً أو غامراً ، وهو أيضاً الأرض مطلقاً ، قال
 صَنَّاانَ الْيَشْكُرَى :

لَكِنَّهُ حَوْضٌ مِّنْ أَوْدَى يَأْخُوتِهِ رَبِّ الْمُنُونِ فَأَضْحَى بَيْضَةَ الْبَلَدِ

يريد بيضة النمام في أدنى النمام أى محل بيضه ، ويطلق البلد على القرية المسكونة من بيوت عدة لسكنى أهلها بها وهو إطلاق حقيقى هو أشهر من إطلاق البلد على الأرض التسمية والظاهر أن دعوة إبراهيم المحكية في هذه الآية كانت قبل أن تتقرب مكة حيث لم يكن بها إلا بيت إسماعيل أو بيت أو بيتان آخران لأن إبراهيم ابتداء عمارته ببناء البيت من حجر ، ولأن إلهام الله إياه لتلك لإرادته تعالى مصيرها مهيع الحضارة لتلك الجهة إلهاماً لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل أن ذلك السكان كان مأهولاً بسكان وقت مجيء إبراهيم وأمرأته وابنه ، والعرب يذكرون أنه كان في تلك الجهة عشائر من جزم وقطورا والمالقة والكبركر في جهات أجياد وعرفات .

والآمن اسم فاعل من أمن ضد خاف ، وهو عند الإطلاق عدم الخوف من عدو ومن قتال وذلك ما ميز الله مكة به من بين سائر بلاد العرب ، وقد يطلق الأمن على عدم الخوف مطلقاً فتبين ذكر

متملقه ، وإنما يوصف بالأمن ما يصح اتصافه بالخوف وهو ذو الإدراكية ، فالإخبار بآمننا من البلد إما بجمل وزن فاعل هنا للنسبة بمعنى ذا أمن كقول النابغة * كلبي لهم يا أميمة ناسب* أى ذى نسب ، وإما على إرادة آمنا أهل على طريقة المجاز العنق للملاسة المكان ، ثم إن كان المشار إليه في وقت دعاء إبراهيم أرضاً فيها بيت أو بيتان . فالتقدير في الكلام اجعل هذا المكان بلداً آمناً أى قرية آمنة فيكون دعاء بأن يصير قرية وأن تكون آمنة .

وإن كان المشار إليه في وقت دعائه قرية بنى أناس حولها ونزلوا حذوها وهو الأظهر الذى يشعر به كلام الكشاف هنا وفي سورة إبراهيم كان دعاء للبلد بمحصل الأمن له وأما حكاية دعوته في سورة إبراهيم بقوله « اجعل هذا البلد آمناً » فذلك دعوة له بمد أن صار بلداً .

ولقد كانت دعوة إبراهيم هذه من جوامع كلم النبوة فإن أمن البلاد والسبل يستتبع جميع خصال سعادة الحياة ويتقضى العدل والرزاء إذ لا أمن بدونها ، وهو يستتبع التعمير والإقبال على ما ينفع والثروة فلا يحتل الأمن إلا إذا اختلت الثلاثة الأول وإذا اختل اختلت الثلاثة الأخيرة ، وإنما أراد بذلك تيسير الإقامة فيه على سكانه لتوطيد وسائل ما أراده لتلك البلد من كونه منبع الإسلام .

والشمرات جمع ثمرة وهى ما تحمل به الشجرة وتنتجها مما فيه غذاء للإنسان أو فاكهة له ، وكان اسمه منتسب من اسم التمر بالثناة فإن أهل الحجاز يربون بالتمر بالثناة التمر الرطب وبالثناة التمر اليابس .

وللثمرة جمع متعددة وهى تمر بالتحريك وثمر ، وثمر ، بضمين ، وأثمار ، وأنامير ، قالوا ولا نظير له في ذلك إلا أكمة جمعت على أكم وإكام وأكم وأكام .

والتعريف في الثمرات تعريف الاستفراق وهو استفراق عُرْف أى من جميع الثمرات المعروفة للناس ودليل كونه تعريف الاستفراق جىء من التثنية للتبويض ، وفي هذا دعاء لهم بالرفاهية حتى لا تطمح تقوسهم للارتحال عنه .

وقوله من آمنهم بالله بدل بعض من قوله أهل فيمد تخصيصه لأن أهل عام إذ هو اسم جمع مضاف وبدل البعض مخصص .

وَحَسَّ إبراهيم المؤمنين يطلب الرزق لم حرصا على شئوع الإيمان لسا كنيه لانهم إذا علموا أن دعوة إبراهيم خست للمؤمنين تجنبوا ما ينجيد بهم عن الإيمان ، فجعل تيسير الرزق لهم على شرط إعانهم باعثا لهم على الإيمان ، أو أراد التأدب مع الله تعالى فسأله سؤالا أقرب إلى الإجابة ولله استشعر من رد الله عليه عموم دعائه السابق إذ قال « ومن ذريتي » فقال « لا ينال مهدي الظالمين » أن غير المؤمنين ليسوا أهلا لإجراء رزق الله عليهم وقد أعقب الله دعوته بقوله « ومن كفر فأمتهم قليلا » .

ومقصد إبراهيم من دعوته هذه أن تتوفر لأهل مكة أسباب الإقامة فيها فلا تضطرم الحاجة إلى سكنى بلد آخر لأنه رجا أن يكونوا دعاة لما بنيت الكعبة لأجله من إقامة التوحيد وخصال الحنيفية وهي خصال الكمال ، وهذا أول مظاهر تكوين المدينة الفاضلة التي دعا أفلاطون لإيجادها بعد بضعة عشر قرنا .

وجملة « قال ومن كفر فأمتهم » جاءت على سنف حكاية الأقوال في المحاورات والأجوبة مفصولة ، وضمير قال عائد إلى الله ، فمن جوز أن يكون الضمير في قال لإبراهيم وأن إعادة القول لطول القول الأول فقد غفل عن المعنى وعن الاستعمال وعن الضمير في قوله « فأمتهم » .

وقوله ومن كفر بالأظهر أنه عطف على جملة « وأرزق أهلهم » باعتبار القيد وهو قوله « من آمن » فيكون قوله « ومن كفر » مبتدأ وضمن الموصول معنى الشرط فلذلك قرن الطبر بالفاء على طريقة شائعة في مثله ، لما قدمناه في قوله « ومن ذريتي » أن عطف التلقين في الإنشاء إذا كان صادرا من الذي خوطب بالإنشاء كان دليلا على حصول الفرض من الإنشاء والزيادة عليه ، ولذلك آل المعنى هنا إلى أن الله تعالى أظهر فضله على إبراهيم بأنه يرزق ذريته مؤمنهم وكافرهم ، أو أظهر سمة رحمته برزق سكان مكة كلهم مؤمنهم وكافرهم . ومعنى أمتهم أجمع الرزق له متاعا ، وقليلا صفة لمصدر محذوف بعد قوله « فأمتهم » والمتاع القليل متاع الدنيا كما دلت عليه المناظرة بقوله « ثم أضطره إلى عذاب النار » .

وفي هذه الآية دليل لقول الباقلاني والماتريدية والمعتزلة بأن الكفار منهم عليهم بنعم الدنيا ، وقال الأشعري لم ينعم على الكافر لا في الدنيا ولا في الآخرة وإنما أعطاهم الله في

الدنيا ملاذ على وجه الاستدراج ، والمسألة مدوذة في مسائل الخلاف بين الأشعري والماتريدي ، ويشبه أن يكون الخلاف بينهما لفظيا وإن عدده السبكي في عداد الخلاف المعنوي .

وقوله « ثم أضطره إلى عذاب النار » احتراز من أن يفتى الكافر بأن تحويله النعم في الدنيا يؤذن برضى الله فذلك ذكر المذاب هنا .

وتم للتراخي الربى كشأنها في عطف الجمل من غير التفات إلى كون مصيره إلى المذاب متأخرا عن تخييمه بالمعاقب القليل .

والاضطرار في الأصل الالتجاء وهو يوزن أفضل مطاوع أضره إذا صيره ذا ضرورة أى حاجة ، فالأصل أن يكون اضطر قاصرا لأن أصل الطاوعة عدم التمرد ولكن الاستعمال جاء على تمديته إلى مفعول وهو استعمال فصيح غير جار على قياس يقال أضطره إلى كذا أى ألجأه إليه ، ونظير هذه الآية قوله تعالى في سورة لقمان: « نعمهم قليلا ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ » .

وقوله « وبش المسير » تذييل والواو للاعتراض أو للحال والخبر محذوف هو المخصوص بالنعم وتقديره هـ .

﴿ وَإِذْ رَفَعَ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ ١٢٧

هذه منقبة ثالثة لإبراهيم عليه السلام ، وتذكير بشرف الكعبة ، ووسيلة ثالثة إلى التعريض بالمشركين بعد قوله « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذرئتنا أئمة مسلعة » الخ ، وتمهيد للرد على اليهود إنكارهم استقبال الكعبة الذى يجيء عند قوله تعالى «سيقول السفهاء » ولأجل استقلالها بهاته المتصادم الثلاثة التى تضمنتها الآيات قبلها عطفت على سواها مع الاقتران بإذ تبيينها على الاستقلال .

وحوادث الأسلوب التى يتضمنها الظاهر في حكاية الماضى أن يكون بالفعل الماضى بأن يقول وإذ رفع إلى كونه بالمضارع لاستحضار الحالة

وحكايتها كأنها مشاهدة لأن المضارع دال على زمن الحال فاستعمله هنا استعادة تبعية ، شبه الماضي بالحال لشهرته وتكرر الحديث عنه بينهم فإتهم إبراهيم وإجلالهم إياه لا يزالون يذكرون مناقبه وأعظمها بناء الكعبة فشبه الماضي لذلك بالحال ولأن ما مضى من الآيات في ذكر إبراهيم من قوله « وإذ ابلى إبراهيم ربه » إلى هنا مما يوجب امتلاء أذهان السامعين بإبراهيم وشؤنه حتى كأنه حاضر بينهم وكأن أحواله حاضرة مشاهدة ، وكلمة إذ قريبة على هذا التزليل لأن غالب الاستعمال أن يكون للزمن الماضي وهذا معنى قول النحاة أن إذ تخلص المضارع إلى الماضي . والقواعد جمع قاعدة وهي أساس البناء الموالى للأرض الذى به ثبات البناء أطلق عليها هذا اللفظ لأنها أشبهت القاعدة فى الصوق بالأرض فأصل تسمية القاعدة مجاز من الصوق بالأرض ثم عن إرادة الثبات فى الأرض وهاء التأنيث فيها للبالغة مثل هاء علامة . ورفع القواعد إرازها من الأرض والاعتلاء بها لتصير جداراً لأن البناء يتصل ببعضه ببعض ويصير كالشيء الواحد فالجدار إذا اتصل بالأساس صار الأساس مرتقياً ، ويجوز جعل القواعد بمعنى جدران البيت كما سموها بالأركان ورفعها إطالتها ، وقد جعل ارتفاع جدران البيت تسمية أذرع .

ويجوز أن يفاد من اختيار مادة الرفع دون مادة الإطالة ونحوها معنى التشريف ، وفى إثبات ذلك للقواعد كناية عن ثبوته للبيت ، وفى إسناد الرفع بهذا المعنى إلى إبراهيم مجاز عقل لأن إبراهيم سبب الرفع المذكور أى بدعائه للقارن له .

وعطف إسماعيل على إبراهيم تنويه به إذ كن معاونه ومناوله .

وللاشارة إلى التفاوت بين عمل إبراهيم وعمل إسماعيل أوقع العطف على الفاعل بعد ذكر الفعول والتملقات ، وهذا من خصوصيات الرية فى أسلوب العطف فيما ظهر لى ولا يحضرنى الآن مثله فى كلام العرب ، وذلك أنك إذا أردت أن تدل على التفاوت بين الفاعلين فى صدور الفعل تجعل عطف أحدهما بعد انتهاء ما يتعلق بالفاعل الأول ، وإذا أردت أن تجعل للمعطوف والمعطوف عليه سواء فى صدور الفعل تجعل المعطوف موالياً للمعطوف عليه .

وإسماعيل اسم الابن البكر لإبراهيم عليه السلام وهو ولده من جاريته هاجر القبطية ،

ولد في أرض الكنعانيين بين قادش وبارد سنة ١٩١٠ عشر وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، ومعنى اسماعيل بالعبرية سمع الله أى إجابة الله لأن الله استجاب دعاء أمه هاجر إذ خرجت حاملاً باسماعيل مفارقة الموضع الذى فيه سارة مولاتها حين حدث لسارة من النفرة من هاجر لما حملت هاجر ولم يكن لسارة أبناء يوشع ، وقيل هو مرب عن يشمعييل بالعبرانية وممناه الذى يسمع له الله ، ولما كبر اسماعيل رأى إبراهيم رؤيا وحى أن يذبحه فزعم على ذبحه ففداه الله ، واسماعيل يوشع الابن الوحيد لإبراهيم قبل ولادة إسحاق ، وكان اسماعيل مقيماً بمكة حول الكعبة ، وتوفي بمكة سنة ١٧٧٣ ثلاث وسبعين وسبعمائة وألف قبل ميلاد المسيح تقريباً ، ودفن بالحجر الذى حول الكعبة .

وجملة « ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم » مقول قول عذوف بقدر حالاً من رفع إبراهيم وهذا القول من كلام إبراهيم لأنه الذى يناسبه الدعاء لذريته لأن إسماعيل كان حينئذ صغيراً .

والمدول عن ذكر القول إلى نطق التكلم بما قاله المحكى عنه هو ضرب من استحضار الحالة قد مهد له الإخبار بالفعل المضارع في قوله « وإذ رفع » حتى كأن التكلم هو صاحب القول وهذا ضرب من الإيثار .

وجملة « إنك أنت السميع العليم » تمليل لطلب التقبل منهما ، وتعريف جزءى هذه الجملة والإتيان بضمير الفصل يفيد قصرين للبالغة في كمال الوصفين له تعالى بتزليل سمع غيره وعلم غيره منزلة المدم .

ويجوز أن يكون قصرأ حقيقياً باعتبار متعلق خاص أى السميع العليم لعائنا لا يملكه غيرك وهذا قصر حقيقى مقيد وهو نوع منابر للقصر الإضافى لم ينبه عليه علماء المائى .

﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ 126

فائدة تكرير النداء بقوله ربنا ، إظهار الضراعة إلى الله تعالى وإظهار أن كل دعوى من هاته الدعوات مقصودة بالذات ، ولذلك لم يكرر النداء إلا عند الانتقال من دعوة إلى أخرى

فإن الدعوة الأولى لطلب تقبل العمل والثانية لطلب الاهتداء بخدمة النداء معترضة بين المطلوب هنا والمطلوب عليه في قوله الآتي « ربنا وابحث فيهم رسولا » .

والمراد بمسلمين لك النقادان إلى الله تعالى إذ الإسلام الاقتماد ، ولما كان الاقتماد للخالق بحق يشمل الإيمان بوجوده وأن لا يشرك في مبادته غيره ومعرفة صفاته التي دل عليها فله كانت حقيقة الإسلام ملازمة لحقيقة الإيمان والتوحيد ، ووجه تسمية ذلك إسلاماً شيئاً عند قوله « فلا تخونن إلا وأنتم مسلمون » ، وأما قوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » فإنه فكك بينهما لأن إسلامهم كان من خوف لا من اعتقاد ، فالإيمان والإسلام متغايران مفهومهما وبينهما عموم وخصوص وجهي في الماصدق ، فالتوحيد في زمن الفترة إيمان لا يترقب منه اعتقاد إذ الاقتماد إنما يحصل بالأعمال ، واقتماد المطلوب المسكوه إسلام لم ينشأ عن اعتقاد إيمان ، إلا أن صورتي الاقتماد في الإيمان والإسلام نادرتان

ألم الله إبراهيم اسم الإسلام ثم ادخره بعده للدين الحمدي فسمى هذا الاسم بمد إبراهيم ولم يلقب به دين آخر لأن الله أراد أن يكون الدين الحمدي إماماً للحنيفية دين إبراهيم وسيجيء بيان لهذا عند قوله تعالى ما كان إبراهيم يهودياً في سورة آل عمران .

ومعنى طلب أن يجعلهما مسلمين هو طلب الزيادة في ماها عليه من الإسلام وطلب الدوام عليه ، لأن الله قد جعلهما مسلمين من قبل كما دل عليه قوله « إذ قال له ربه أسلم » الآية .

وقوله « ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » يضمن أن يكون (من ذريتنا) ومسلمة معمولين لفعل (اجعلنا) بطريق المطف ، وهذا دعاء بقاء دينهما في ذريتهما ، ومن في قوله (من ذريتنا) للتبويض ، وإنما سألنا ذلك لبعض الترية جمعاً بين الحرص على حصول الفضيلة للذرية وبين الأدب في الدعاء لأن نبوة إبراهيم تقتضي علمه بأنه ستكون ذريته أمماً كثيرة وأن حكمة الله في هذا العالم جرت على أنه لا يخلو من اشتاله على الأخيار والأشرار فدعا الله بالمكن عادة وهذا من أدب الدعاء وقد تقدم نظيره في قوله تعالى : قال ومن ذريتي .

ومن هنا ابتدئ التحريض بالمشركين الذين أهرضوا عن التوحيد وأتبعوا الشرك ، والتحديد لشرف الدين الحمدي .

والأمة اسم مشترك يطلق على معان كثيرة والمراد منها هنا الجماعة العظيمة التي يجمعها جامع له بال من نسب أو دين أو زمان، ويقال أمة محمد مثلاً للمسلمين لأنهم اجتماع على الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وهي بزة ثقله وهذه الزنة تدل على المفعول مثل لقطة وضحة وقدوة، فالأمة بمعنى مأمومة اشتقت من الأم بفتح الهمزة وهو التقصد، لأن الأمة تقصدها الفرق المدينة التي تجمعها جامعة الأمة كلها، مثل الأمة العربية لأنها ترجع إليها قبائل العرب، والأمة الإسلامية لأنها ترجع إليها المذاهب الإسلامية، وأما قوله تعالى « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم » فهو في معنى التشبيه البالغ أى كأنهم إذا تدبرتم في حكمة اتقان خلقهم ونظام أحوالهم وجدعوه كأنهم أمثالكم لأن هذا الاعتبار كان الناس في غفلة عنه .

وقد استجيب دعوة إبراهيم كى المسلمين من العرب الذين تلاحقوا بالإسلام قبل الهجرة وبمدها حتى أسلم كل العرب إلا قبائل قليلة لا تنخرم بهم جامعة الأمة، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى « رينا وابئث فيهم رسولا منهم »، وأما من أسلموا من بنى إسرائيل مثل عبد الله بن سلام فلم يلتزم منهم عدد أمة .

وقوله « وأرانا مناسكنا » سؤال لإرشادهم لكيفية الحج الذى أمرا به من قبل أمراً مجعلاً، ففعل أرانا هو من رأى الرفاقية وهو استعمال ثابت لفعل الرؤية كما جزم به الراجح فى المفردات والمخشرى فى الفصل وتعدت بالهمز إلى مفعولين .

وحق رأى ان يتعدى إلى مفعول واحد لأن أصله هو الرؤية البصرية ثم استعمل مجازاً فى العلم بجمل العلم اليقيني شبيها برؤية البصر، فإذا دخل عليه هز التعدية تعدى إلى مفعولين وأما تعدية أرى إلى ثلاثة مفاصل فهو خلاف الأصل وهو استعمال خاص وذلك إذا أراد المتكلم الإخبار عن معرفة صفة من صفات ذات فيذكر اسم الذات أولاً ويعلم أن ذلك لا يفيد مراده فيشكله بذلك خال لازمة إتماماً للفائدة فيقول رايت الهلال طالماً مثلاً ثم يقول أراى فلان الهلال طالماً، وكذلك فعل علم وأخواته من باب ظن كله ومثله باب كان وأخواتها، ألا ترى أنك لو عدلت عن المفعول الثانى فى باب ظن أو عن الخبر فى باب كان إلى الإتيان بمصدر فى موضع الاسم فى أفعال هذين البابين لاستغنيت عن الخبر والمفعول الثانى فنقول

كان حضور فلان أى حصل وعلمت بحىء صاحبك وظننت طلوع الشمس وقد روى قول
الفند الزماني :

عسى أن يرجع الأيسا م قوما كالذى كانوا
وقال حطاط بن يقطر :

أرى ما ترى أو بخيلا غلدا

فإن جملة مات هزلا ليست خبراً عن جواد إذ البتداء لا يكون نكرة ، وهذا يتبين أن
الصواب أن يمد الخبر في باب كان والمفعول الثانى في باب ظن أحوالا لازمة لتام الفائدة
وأن إطلاق اسم الخبر أو المفعول على ذلك المنسوب تسامح وعبارة قديمة .

وقرأ ابن كبير ويعقوب وأزنا يسكون الراء للتخفيف وقرأ أبو عمرو باختلاس كسرة
الراء تخفيفاً أيضاً ، وجملة إنك أنت التواب الرحيم تمليل لجل الدعاء .

والناسك جمع منسك وهو اسم مكان من نسك نسكا من باب نصر أى تعبد أو من
نسك بضم السين نساكة بمعنى ذبح قرباناً ، والأظهر هو الأول لأنه الذى يحق طلب التوفيق
له وسيتأتى في قوله تعالى « فإذا قضيت مناسككم » .

﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ 129

كرر النداء لأنه عطف غرض آخر في هذا الدعاء وهو غرض الدعاء بحجىء الرسالة في
ذريته لتشريفهم وحرباً على تمام هديهم .

وإنما قال « فيهم » ولم يقل لهم لتكون الدعوة بحجىء رسول برسالة عامة فلا يكون
ذلك الرسول رسولا إليهم فقط ، ولذلك حذف متعلق رسولا ليعم ، فالنداء في قوله ربنا
وابعث اعتراض بين جل الدعوات المتعاطفة ، ومظهر هذه الدعوة هو محمد صلى الله عليه وسلم
فإنه الرسول الذى هو من ذرية إبراهيم وإسماعيل كليهما ، وأما غيره من رسل غير العرب
فليسوا من ذرية إسماعيل ، وشعيب من ذرية إبراهيم وليس من ذرية إسماعيل ، وهود
وصالح هما من العرب المادية فليسا من ذرية إبراهيم ولا من ذرية إسماعيل .

وجاء في التوراة (في الإصحاح ١٧ من التكوين) « ظهر الرب لإبراهيم » أي إبراهيم وقال له أنا الله القدير سرّ أمانى وكن كاملاً فأجعل عهدي بيني وبينك وأكثرك كثيراً جداً وفي بقرة ٢٠ وأما إسمائيل فقد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأعمره وأكثره كثيراً جداً . وذكر عبد الحق الإسلامى السبتي الذى كان يهودياً فأسلم هو وأولاده وأهله فى سنة وكان موجوداً بها سنة ٧٣٦ ست وثلاثين وسبعمائة فى كتاب له سماه الحسام المحدود فى الرد على اليهود : أن كلمة كثيراً جداً أصلها فى النص العبرانى « مادا مادا » وأنها رمز فى التوراة لاسم محمد بحساب الجمل لأن عدد حروف « مادا مادا » بحساب الجمل عند اليهود تجمع عدد اثنين وتسعين وهو عدد حروف محمد اه وتيمه على هذا البقاعى فى نظم الدرر . ومعنى يتلو عليهم آياتك يقرؤها عليهم قراءة تذكير ، وفى هذا إيماء إلى أنه يأتيهم بكتاب فيه شرع .

فآيات جمع آية وهى الجملة من جمل القرآن ، سميت آية لدلائلها على صدق الرسول بمجموع ما فيها من دلالة صدور مثلها من أمى لا يقرأ ولا يكتب ، وما نُسجت عليه من نظم أعجز الناس عن الإتيان بمثله ، ولما اشتملت عليه من الدلالة القاطعة على توحيد الله وكأل صفاته دلالة لم تترك مسلكاً للضلال فى عقائد الأمة بحيث أمنت هذه الأمة من الإشراف ، قال النبىء صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « إن الشيطان قد يئس أن يُمبد فى بلدكم هذا » . وجمى بالمضارع فى قوله يتلو ، للإشارة إلى أن هذا الكتاب تتكرر تلاوته .

والحكمة الحكمة الحكمة الحكمة وهى معانى الكتاب وتفسير مقاصده ، ومن مالك : الحكمة معرفة الفقه والدين والاتباع لذلك ، وعن الشافعى الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكلاهما ناظر إلى أن عطف الحكمة على الكتاب يقتضى شيئاً من المنفعة بزيادة معنى وسيجى . تفصيل معنى الحكمة عند قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء فى هذه السورة . والتركيبية التطهير من النقائص وأكبر النقائص الشرك بالله ، وفى هذا تعريض بالذين أضرهوا عن متابعة القرآن وأبوا إلا البقاء على الشرك .

وقد جاء ترتيب هذه الجمل فى الذكر على حسب ترتيب وجودها لأن أول تبليغ الرسالة تلاوة القرآن ثم يكون تعليم معانيه قال تعالى « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » ، ثم العلم تحصل به التركيبية وهى فى العمل بإرشاد القرآن .

وقوله «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» تذييل لتقريب الإجابة أى لأنك لا ينبلك أمر عظيم ولا يعزب عن علمك وحكمتك شيء والحكيم بمعنى الحكم هو فصيل بمعنى مفعول وقد تقدم نظيره في قوله تعالى «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلُ مَا يُكْذِبُونَ» - وقوله - «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» .

﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفِهَةٍ نَفْسُو وَلَقَدْ اسْتَطَعْنَا فِي الدُّنْيَا أَنْ نَوِيَّ فِي الْآخِرَةِ لِمَنِ الصَّلَاحِينَ إِذْ قَالَ لَوْ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الصَّالِحِينَ﴾ 131

موقع هاته الآيات من سوابقها موقع النتيجة بعد الدليل فإنه لما بين فضائل إبراهيم من قوله «وإِذْ أَتَى إِلَى هُنَا عَلَّمَ أَنْ صَاحِبُ هَاتِهِ الْفَضَائِلِ لَا يَمْدُلُ عَنْ دِينِهِ وَالْإِقْدَادُ بِهِ إِلَّا سَفِيهِ الْمَقْلُ أَفْنِ الرَّأْيِ ، فَقَطَّضَى الظَّاهِرَ أَنْ تَطْفُفَ عَلَى سَوَابِقِهَا بِالْعَاءِ وَإِنَّمَا عَدَلَ مِنَ الْعَاءِ إِلَى الْوَاوِ لِيَكُونَ بِمَدْوَلِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ مُسْتَقِلًا بِنَفْسِهِ فِي تَكْمِيلِ التَّنْوِيهِ بِشَأْنِ إِبْرَاهِيمَ وَفِي أَنْ هَذَا الْحَكْمُ حَقِيقٌ بِمِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ لَا مِنْ خُصُوصٍ مَا حَكَى عَنْهُ فِي الْآيَاتِ السَّالِفَةِ وَفِي التَّعْرِيفِ بِالَّذِينَ حَادَوْا عَنِ الدِّينِ الَّذِي جَاءَ مُتَضَمِّنًا لِمِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ ، وَالِدَلَالَةِ عَنِ التَّعْرِيفِ لَا تَقُوتُ لِأَنَّ وَقُوعَ الْجُمْلَةِ بَعْدَ سَوَابِقِهَا مُتَضَمِّنَةٌ هَذَا الْمَعْنَى دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهَا نَتِيجَةٌ لَا تَقْدَمُ كَمَا تَقُولُ أَحْسَنُ فَلَانِ تَذْيِيرُ الْمَهْمُ وَهُوَ رَجُلٌ حَكِيمٌ وَلَا تَحْتَاجُ إِلَى أَنْ تَقُولَ فَهُوَ رَجُلٌ حَكِيمٌ .

والاستفهام للإِنْكَارِ والاستبعاد ، واستعماله في الإِنْكَارِ قد يكون مع جواز إرادة قصد الاستفهام فيكون كناية ، وقد يكون مع عدم جواز إرادة معنى الاستفهام فيكون مجازاً في الإِنْكَارِ ويكون معناه معنى النفي ، والأظهر أنه هنا من قبيل الكناية فإن الإِعْرَاضَ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ مَعَ الْعِلْمِ بِفَضْلِهَا وَوَضُوحِهَا أَمْرٌ مُنْكَرٌ مُسْتَبْعِدٌ . وَلَمَّا كَانَ شَأْنُ النُّكْرِ لِلتَّسْبِيحِ أَنْ يَسْأَلَ عَنْ فَاعِلِهِ اسْتَعْمَلَ الاسْتِفْهَامَ فِي مَلْزُومِهِ وَهُوَ الْإِنْكَارُ وَالِاسْتِبْدَاءُ عَلَى وَجْهِ الْكِنَايَةِ مَعَ أَنَّهُ لَوْ سُئِلَ عَنْ هَذَا الْمَرَضِ لَكَانَ السُّؤَالُ وَجْهياً ، وَالِاسْتِثْنَاءُ قَرِينَةٌ عَلَى إِرَادَةِ النَّفْيِ وَاسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي مَعْنَيْنِ كُنَائِيَيْنِ ، أَوْ تَرْشِيحِ الْمَعْنَى الْكُنَائِيَّ وَهِيَ الْإِنْكَارُ . وَالِاسْتِفْهَامُ لَا يَجِيءُ فِيهِ مَا قَالُوا فِي اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَعْنِيَيْنِ وَاسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ

في حقيقته ومجازه أو في مجازيه لأن الدلالة على المعنى الكنائى بطريق العقل بخلاف الدلالة على المعنيين الموضوع لها الحقيق وعلى المعنى الحقيق والمجازى إذ الذين رأوا ذلك منعوا بملء أن قصد الدلالة باللفظ على أحد المعنيين يقتضى عدم الدلالة به على الآخر لأنه لفظ واحد فإذا دل على معنى تمت دلالاته وأن الدلالة على المعنيين المجازيين دلالة باللفظ على أحد المعنيين فتقتضى أنه نقل من مدلوله الحقيق إلى مدلول مجازى وذلك يقتضى عدم الدلالة به على غيره لأنه لفظ واحد ، وقد أبطلنا ذلك في المقدمة التاسعة ، أما المعنى الكنائى فالدلالة عليه عقلية سواء بقى اللفظ دالا على معناه الحقيق أم تطلعت دلالاته عليه . ولك أن تجمل استعمال الاستفهام فى معنى الإنكار مجازا بعلاقة الزوم كما تكرر فى كل كناية لم يرد فيها المعنى الأصلى وهو أظهر لأنه مجاز مشهور حتى صار حقيقة عرفية فقال النحاة: الاستفهام الإنكارى نفي ولذا يجىء بعده الاستثناء ، والتحقيق أنه لا يطرده أن يكون بمعنى النفي ولكنه يكثر فيه ذلك لأن شأن الشيء المنكر بأن يكون معدوما ولهذا فالاستثناء هنا يصح أن يكون استثناء من كلام دل عليه الاستفهام كأن مجيباً أجاب السائل بقوله « لا يرغب عنها إلا من سفه نفسه » .

والرغبة طلب أمر محبوب : غنى فعلها أن يعتمدى نفي وقد يمدى بمن إذا ضمن معنى البدول عن أمر وكثر هذا التضمين فى الكلام حتى صار منسياً ، والملة الدين وتقدم بيانها عند قوله تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » .
وسفه بمعنى استخف لأن السفاهة خفة العقل واضطرابه يقال تسفه استخفه قال ذو الرمة .

مَشِينٌ كما اهترت رماحٌ تسفهتْ أَعَالِيهَا مَرُّ الرِّيحِ النَّوَاسِمِ

ومنه السفاهة فى الفعل وهو ارتكاب أفعال لا يرضى بها أهل المروءة والسفه فى المال وهو إضاعته وقلة المبالاة به وسوء تنميته . وسفه بمعنى استخفه وأهانته لأن الاستخفاف ينشأ عنه الإهانة وسفه صار سفيهاً وقد تضم الفاء فى هذا .

واتصاب (نفسه) إما على المفعول به أى أهملها واستخفها ولم يبال بإضاعتها دنيا وأخرى ويجوز اتصابه على التمييز المحول عن الفاعل وأصله سَفِهَتْ نَفْسُهُ أى خفت ، وطاشت فُحُولُ الإنسان إلى صاحب النفس على طريقة المجاز العقل للملابسة قصدا للمبالغة وهى أن السفاهة

سرت من النفس إلى صاحبها من شدة تمكُّنها بنفسه حتى صارت صفة لجئانه ، ثم انتصب الفاعل على التمييز تفسيراً لتلك الإبهام في الإسناد المجازي ، ولا يعكر عليه مجيء التمييز معرفةً بالإضافة لأن تفكير التمييز أغلبي .

والمقصود من قوله « ومن يرغب من ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » تسفيه المشركين في إعراضهم عن دعوة الإسلام بمد أن بين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم أن الإسلام مقام على أساس الحنيفية وهي معروفة عندهم بأنها ملة إبراهيم قال تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا » وقال في الآية السابقة « ربنا واحملنا مُسْلِمِينَ لك ومن ذريتنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لك » وقال « وأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ - إلى قوله - فلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ » .

وجملة « ولقد اصطفيناه » معطوفة على الجمل التي قبلها الدالة على رفعة درجة إبراهيم عند الله تعالى إذ جعله للناس إماماً وضريحاً له النبوة في ذريته وأمره ببناء مسجد لتوحيده واستجاب له دعوته .

وقد دلت تلك الجمل على اختيار الله إياه فلا جرم أعقبت بمطف هذه الجملة عليها لأنها جامعة للفذلكها وزائدة بذكر أنه سيكون في الآخرة من الصالحين . واللام جواب قسم محذوف وفي ذلك اهتمام بتقرير اصطفائه وصلاحه في الآخرة .

ولأجل الاهتمام بهذا الخبر الأخير أكد بقوله وإنه في الآخرة لمن الصالحين بقوله وإنه في الآخرة إلى آخره اعتراض بين جملة اصطفيناه وبين المظرف وهو قوله « إذ قال له ربه أَسْلِمَ » ، إذ هو ظرف لاصطفيناه وما عطف عليه ، قصد من هذه الظرفية التخلص إلى منقبة أخرى ، لأن ذلك الوقت هو دليل اصطفائه حيث خاطبه الله بوحى وأمره بما تضمنه قوله « أَسْلِمَ » من معاني جماعها التوحيد والبراءة من الحول والقوة وإخلاص الطاعة ، وهو أيضاً وقت ظهور أن الله أراد إصلاح حاله في الآخرة إذ كلُّ مُسِرٍّ لما خلق له .

وقد فهم أن مفعول أسلم ومتملقه محذوفان يملكان من المقام أى أسلم نفسك لى كما دل عليه الجواب بقوله « أسلمت لرب العالمين » وشاع الاستثناء عن مفعول أسلم فقول الفعل منزلة اللازم يقال أسلم أى دان بالإسلام كما أنبأ به قوله تعالى « ولكن كان حنيفاً مسلماً » كما سيأتى قريباً .

وقوله قال أسلمت فصلت المجلة على طريقة حكاية المحاورات كما قدمناه في « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وقوله مقال أسلمت مشعر بأنه بادر بالفور دون تريت كما اقتضاء وقوعه جواباً ، قال ابن عرفة إنما قال رب العالمين دون أن يقول أسلمت لك ليكون قد أتى بالإسلام وبدليله اهـ .
يعني أن إبراهيم كان قد علم أن لهذا العالم خالفاً عالمًا حصل له بإلهام من الله فلما أوحى الله إليه بالإيمان صادف ذلك عقلاً رشداً .

﴿ وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ بَنِيَّ ۚ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ ۚ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ ١٣٢

لما كان من شأن أهل الحق والحكمة أن يكونوا حريصين على صلاح أنفسهم وصلاح أمتهم كان من مكمالات ذلك أن يحرسوا على دوام الحق في الناس متبهما مشهورا فكان من سننهم التوصية لمن يظنونهم خلفا عنهم في الناس بأن لا يحيدوا عن طريق الحق ولا يفرطوا فيها حصل لهم منه ، فإن حصوله بمجاهدة نفوس ومرور أزمان فكان لذلك أمرا نفيسا يجدر أن يحتفظ به .

والإيصاء أمر أو نهى يتعلق بصلاح المخاطب خصوصا أو عموما ، وفي فوته ضرر ، فالوصية أبلغ من مطلق أمر ونهى فلا تطلق إلا في حيث يخاف الفوات إما بالنسبة للموصي ولذلك كثر الإيصاء عند توقع الموت كما سيأتي عند قوله تعالى « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي » ، وفي حديث الرباض « وعظنا رسول الله موعظة ورجلت منها القلوب وذرفت منها السيون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودع فأوصنا » الحديث ، وإما بالنسبة إلى الموصى كالوصية عند السفر في حديث معاذ حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم لليمن « كان آخر ما أوصاني رسول الله حين وضعت رجلي في النر أن قال حسن خلقك للناس » ، وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له أوصني قال « لا تنضب » .

فوصية إبراهيم يعقوب إما عند الموت كما تشعر به الآية الآتية « إذ حضر يعقوب الموت » وإما في مظان خشية القوات .

والضمير الجرور بالباء عائد على الله أو على الكلمة أى قوله « أسلت رب العالمين » فإن كان بالمعنى أنه أوصى أن يلازموا ما كانوا عليه منه في حياته ، وإن كان الثانى فالمعنى أنه أوصى بهذا الكلام الذى هو شمار جامع لمعانى ما فى الله .

وبنو إبراهيم ثمانية : إسماعيل وهو أكبر بنيه وأمه هاجر ، وإسحاق وأمه سارة وهو الثانى بنيه، ومديان ، ومدان ، وزمران ، ويقشان ، وبشاق ، وشوح ، وهؤلاء أمهم قطورة التى تزوجها إبراهيم بدموت سارة ، وليس لغير إسماعيل وإسحاق خبر مفصل فى التوراة سوى أن ظاهر التوراة أن مديان هو جد أمة مدين أصحاب الأيكة وأن موسى عليه السلام لما خرج خائفاً من مصر زل أرض مديان وأن يثرون أو رعوئيل (هو شعيب) كان كلهم أهل مدين . وأما يعقوب فهو ابن إسحاق من زوجه رفقة الأرامية تزوجها سنة ست وثلاثين وثمانمائة وألف قبل المسيح فى حياة جده إبراهيم فكان فى زمن إبراهيم رجلاً ولقب بإسرائيل وهو جد جميع بنى إسرائيل ومات يعقوب بأرض مصر سنة تسع وثمانين وتسماثة وألف قبل المسيح ودفن بمقبرة الكفيلية بأرض كنعان (بلاد الخليل) حيث دفن جده وأبوه عليهم السلام .

وعطف يعقوب على إبراهيم هنا إدماج مقصود به تذكير بنى إسرائيل (الذى هو يعقوب) بوصية جدهم فكما عرض بالمشركين فى إعراضهم عن دين أوصى به أبوم عرض باليهود كذلك لأنهم لما انتسبوا إلى إسرائيل وهو يعقوب الذى هو جامع نسبهم بمد إبراهيم لتقام الحجة عليهم بحق اتباعهم الإسلام .

وقوله « يا بنى » إلخ حكاية صيغة وصية إبراهيم وسيجيء ذكر وصية يعقوب . ولما كان فعل أوصى متضمناً للقول صح مجيئ جملة بعده من شأنها أن تصلح لحكاية الوصية لتعبر جملة أوصى ، وإلغا لم يؤت بأن التفسيرية التى كثر مجيئها بمد جملة فيها معنى القول دون حروفه ، لأن أن التفسيرية تحتمل أن يكون ما بعدها محكيًا بلفظه أو بمعناه والأكثر أن يحكى بالمعنى ، فلما أريد هنا التخصيص على أن هذه الجملة حكاية لقول إبراهيم بنصه (ما عدا مخالفة المفردات المريبة) غولمت معاملة فعل القول نفسه فإنه لا يجيئ بعده أن التفسيرية بحال ، ولهذا

يقول البصريون في هذه الآية إنه مقدر قول محذوف خلافاً للكوفيين القائلين بأن وصي ونحوه ناسب للجملة المقتولة ، ويشبه أن يكون الخلاف بينهم لفظياً .

(واسطى لكم) . اختار لكم الدين أى الدين الكامل ، وفيه إشارة إلى أنه اختاره لهم من بين الأديان وأنه فضلهم به لأن اسطى لك يدل على أنه ادخره لأجله ، وأراد به دين الحنيفيةسمى بالإسلام فلذلك قال فلاتموتن إلا وأنتم مسلمون .

ومعنى فلاتموتن إلا وأنتم مسلمون النهى عن مفارقة الإسلام أعنى ملة إبراهيم في جميع أوقات حياتهم ، وذلك كناية عن ملازمته مدة الحياة لأن الحى لا بدري متى يأتيه الموت فنهى أحد عن أن يموت غير مسلم أمر بالانصاف بالإسلام في جميع أوقات الحياة فالمراد من مثل هذا النهى شدة الحرص على ترك النهى .

وللعرب في النهى المراد منه النهى عن لازمه طرق ثلاثة : الأول: أن يحملوا النهى عنه مما لا قدرة للمخاطب على اجتنابه فيدلوا بذلك على أن المراد نهي لازمه مثل قولهم لا تنس كذا أى لا ترتكب أسباب النسيان ، ومثل قولهم لا أعرفك تفعل كذا أى لا تفعل فأعرفك لأن معرفة المتكلم لا ينهى عنها المخاطب ، وفي الحديث « فلا يذاذن أقوام عن حوضى » ، الثاني: أن يكون النهى عنه مقدوراً للمخاطب ولا يريد المتكلم النهى عنه ولكن عما يتصل به أو يقارنه فيجمل النهى في اللفظ عن شئ ويقيد بمقارنه للعلم بأن النهى عنه مضطر لإيقاعه فإذا أوقفه اضطر لإيقاع مقارنه نحو قولك لا أراك بشباب مشوهة ، ومنه قوله تعالى « فلاتموتن إلا وأنتم مسلمون » ، الثالث: أن يكون النهى عنه ممكن الحصول ويجمله مفيداً مع احتمال المقام لأن يكون النهى عن الأمرين إذ اجتماعهما ولو لم يفعل أحدهما نحو لا تبغثنى سائلاً وأنت تريد أن لا يسألك فيما أن يجيء ولا يسأل وإما أن لا يجيء بالمرء ، وفي الثانية إثبات أن بنى إبراهيم وميتوب كانوا على ملة الإسلام وأن الإسلام جاء بما كان عليه إبراهيم وبنوه حين لم يكن لأحد سلطان عليهم ، وفيه إيماء إلى أن ما طرأ على بنيه بعد ذلك من الشرائع إنما اقتضته أحوال عرشت وهى دون السكال الذى كان عليه إبراهيم ولهذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام » وقال « وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل » .

﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهُكَ وَاحِدًا وَنَحْنُ لَوُ مُسْلِمُونَ﴾¹³⁸

تفصيل لوصية يعقوب بأنه أمر أبناءه أن يكونوا على ملة إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وهي نظير ما وصى به إبراهيم بنيه فأجل هنا اعتماداً على ما صرح به في قوله سابقاً «يا بني إن الله اضطلع لك الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون» وهذا تنويه بالحنيفية التي هي أساس الإسلام، وتهديد لإبطال قولهم «كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا» وإبطال لزعمهم أن يعقوب كان على اليهودية وأنه أوصى بها بنيه فلزمت ذريته فلا يحولون عنها. وقد ذكر أن اليهود قالوا ذلك قاله الواحدي والبنوي بدون سند، ويدل عليه قوله تعالى «أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى» الآية فلذلك جيء هنا بتفصيل وصية يعقوب لإبطال لمعاوى اليهود ونقضاً لمعتقدهم الذي لا دليل عليه كأبناء به الإنكار في قوله «أم كنتم شهداء» إلخ.

﴿وأم عاطفة جملة﴾ كنتم شهداء على جملة وأوصى بها إبراهيم بنيه فإن أم من حروف المطف كنيها وقت، وهي هنا منقطعة للاتصال من الخبر عن إبراهيم ويعقوب إلى مجادلة من اعتقدوا خلاف ذلك الخبر، ولما كانت أم يلازمها الاستفهام كما مضى عند قوله تعالى «أم تريدون أن تسألوا رسولكم» إلخ فلا استفهام هنا غير حقيق لظهور أن عدم شهودهم احتضار يعقوب محقق، فتبين أن الاستفهام مجاز: وعمله على الإنكار لأنه أشهر محامل الاستفهام المجازي، ولأن مثل هذا المستفهم عنه مأثوف في الاستفهام الإنكاري، ثم إن كون الاستفهام إنكارياً يمنع أن يكون الخطاب الواقع فيه خطاباً للمسلمين لأنهم ليسوا بمظنة حال من يدعى خلاف الواقع حتى ينكر عليهم، خلافاً لمن جوز كون الخطاب للمسلمين من المفسرين، توهموا أن الإنكار يساوى النفي مساواة تامة وغفلوا عن الفرق بين الاستفهام الإنكاري وبين النفي المجرد فإن الاستفهام الإنكاري مستعمل في الإنكار مجازاً بدلاً المطابقة وهو يستلزم النفي بدلاً الالتزام، ومن المجيب وقوع الزغش في هذه النقلة فتبين أن الخطاب اليهود وأن الإنكار متوجه إلى اعتقاد اعتقدوه يعلم من سياق الكلام

وسوابقه وهو ادعاؤهم أن يعقوب مات على اليهودية وأوصى بها فلزمت ذريته ، فكان موقع الإنكار على اليهود واضحاً وهو أنهم ادعوا ما لا قبل لهم بلمه إذ لم يشهدوا كما سيأتي ، فالنبي ما كنتم شهداء احتضار يعقوب . ثم أكمل الله القصة تملياً وتفصيلاً واستقصاء في الحجة بأن ذكر ما قاله يعقوب حين اختصاره وما أجابه أبناؤه وليس ذلك بداخل في حيز الإنكار ، فالإنكار ينتهي عند قوله « الموت » والبقية تكلة للقصة ، والقرينة على الأمرين ظاهرة اعتماداً على مألوف الاستعمال في مثله فإنه لا يُطال فيه المستفهم عنه بالإنكار ألا ترى إلى قوله تعالى « أشهدوا خلقهم » ، فلما قال هنا « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت » ، علم السامع موقع الإنكار ، ثم يعلم أن قول أبناء يعقوب نريد إلهك لم يكن من دعوى اليهود حتى يدخل في حيز الإنكار لأنهم لو ادعوا ذلك لم ينكر عليهم إذ هو عين المقصود من الخبر ، وبذلك يستقر كلا الكلامين في قراره ، ولم يكن داع لجعل أم متصلة بتقدير عنفون قبلها تكون هي معادلة له ، كأن يقدر أكنتم غائبين إذ حضر يعقوب الموت أم شهداء وأن الخطاب لليهود أو للمسلمين والاستفهام للتقرير ، ولا لجعل الخطاب في قوله « كنتم » للمسلمين على معنى جعل الاستفهام للنفي المحض أى ما شهدتم احتضار يعقوب أى على حد « وما كنت بجانب الغربي » وحد « وما كنت لسيهم إذ يلقون أفلامهم » كما حولة الزمخشري ومتابعوه ، وإنما حذاه إلى ذلك قياسه على غالب مواقع استعمال أمثال هذا التركيب مع أن موقعه هنا موقع غير مهود وهو من الإيجاز والإكمال إذ جمع الإنكار عليهم في القول على من لم يشهدوه ، وتعليمهم ما جهلوه ، ولأجل التنبيه على هذا الجمع البديع أعيدت إذ في قوله « إذ قال لبنيه » ليكون كالبديل من « إذ حضر يعقوب الموت » فيكون مقصوداً بالحكم أيضاً .

والشهداء جمع شهيد بمعنى الشاهد أى الحاضر للأمر والشأن ، ووجه دلالة نفي الشهادة على نفي ما نسبوه إلى يعقوب هو أن تنبيههم إلى أنهم لم يشهدوا ذلك يثير في نفوسهم الشك في معتقدهم .

وقوله تعالى « قالوا ننبئ إلهك » هو من بقية القصة النفي لشهود المخاطبين محضها فهذا من مجيء القول في المحاورات كما قدمنا ، فقله « قالوا أنجمل فيها من يفسد فيها » فيكون الكلام تنبيهاً للشهود مع إفادة تلك الوصية ، أى ولو شاهدتم ما اعتقدتم خلافها

فلما اعتقدوا اعتقاداً كالضرورى وبمنهم وأنكر عليهم حتى يرجعوا إلى النظر فى الطرق التى استندوا إليها فعملوا أنها طرق غير موصلة ، وبهذا تملون وجهة الاختصار على نفى الحضور مع أن نفى الحضور لا يدل على كذب المدعى لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، فالقصد هنا الاستدراج فى إبطال الدعوى بإدخال الشك على مدعيها .

وقوله تعالى « إذ قال لبنيه » يدل من إذ حضر يعقوب الموت ، وقائدة الحىء بالخبر على هذه الطريقة دون أن يقال أم كنتم شهداء إذ قال يعقوب ابنيه عند الموت ، هى قصد استقلال الخبر وأهمية القصة وقصد حكايتها على ترتيب حصولها ، وقصد الإجمال ثم التفصيل لأن حالة حضور الموت لا تخلو من حدث هام سيحكى بعدها فيترقبه السامع .

وهذه الوصية جاءت عند الموت وهو وقت التمجيل بالحرص على إبلاغ النصيحة فى آخر ما يبق من كلام الموصى فيكون له رسوخ فى نفوس الموصين ، أخرج أبو داود والترمذى عن الربيع بن سارية قال « وعظنا رسول الله موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها الميون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودع فأوصنا » الحديث .

وجاء يعقوب فى وصيته بأسلوب الاستفهام لينظر مقدار ثباتهم على الدين حتى يطلع على خالص طويتهم ليلقى إليهم ما سيوصيهم به من التذكير وحيء فى السؤال بما الاستفهامية دون من ألزماهى الأصل عند قصد العموم لأنه سألهم عما يمكن أن يعيده العابدون .

واقترن طرف (يمدى) بحرف من لقصد التوكيد فإن من هذه فى الأصل ابتدائية فقوله جئت من بعد الزوال يفيد أنك جئت فى أول الأزمنة بعد الزوال ثم عوملت بمعاملة حرف تأكيدي .

وبنو يعقوب هم الأسباط أى أسباط إسحاق ومنهم تشعبت قبائل بنى إسرائيل وهم اثنا عشر ابناً : رأوين ، وشمعون ، ولاوى ، ويهوذا ، ويساكر ، وزبولون ، (وهؤلاء أمهم ليثى) ويوسف ، وبنيامين ، (أمهما راحيل) ودان ، وقتال ، (أمهما بلهة) وجاد ، وأشير (أمهما زلفة) .

وقد أخبر القرآن بأن جسيمهم صاروا أنبياء وأن يوسف كان رسولا .

وواحد الأسباط سبط بكر السين وسكون الباء وهو ابن الابن أى الحفيد ، وقد

اختلف في اشتقاق سبط قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى « وقطعناهم اثنتي عشرة أسيابا أمما » في سورة الأعراف عن الزجاج الأظهر أن السبط عبراني عرب اه . قلت وفي العبرانية هيبط بتحتية بعد السين ساكنة .

وجملة قالوا نميد إلهك جواب عن قولهم ماتمبدون جاءت على طريقة المحاورات بدون واو وليست استثنافاً لأن الاستثناف إنما يكون بعد تمام الكلام ولا تمام له قبل حصول الجواب ، وجيء في قوله نميد إلهك مرفعا بالإضافة دون الاسم العلم بأن يقول نميد الله لأن إضافة إله إلى ضمير يعقوب وإلى آباءه تنفيد جميع الصفات التي كان يعقوب وآباؤه يصفون الله بها فيما لقنه لأبنائه منذ نشأهم ، ولأنهم كانوا سكنوا أرض كنعان وفلسطين مختلطين ومصاهرين لأنهم تعبد الأصنام من كنعانيين وفلسطينيين وحثيين وأراميين ثم كان موت يعقوب في أرض الفراعنة وكانوا يعبدون آلهة أخرى .

وأيضاً فن فوائد تعريف الذي يعبدهونه بطريق الإضافة إلى ضمير أيهم وإلى لفظ آباءه أن فيها إيماء إلى أنهم مقتدون بسلفهم .

وفي الإتيان بمطف البيان من قولهم إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ضرب من عسن الاطراد تنويعها بأسماء هؤلاء الأسلاف كقول ربيعة بن نصر بن قمين :

إن يقتلوك فقد ثلثت عروشهم بمثنية بن الحارث بن شهاب

وإنما أعيد المضاف في قوله وإله آباءك لأن إعادة المضاف مع المطوف على المضاف إليه أنصح في الكلام وليست بواجبة ، وإطلاق الآباء على ما شمل إسماعيل وهو عم ليعقوب إطلاق من باب التثنية ولأن العم بمنزلة الأب .

وقد مضى التعريف بإبراهيم وإسماعيل .

وأما إسحاق فهو ابن إبراهيم وهو أصغر من إسماعيل بأربع عشرة سنة وأمه سارة ولد سنة ١٨٩٦ ست وتسعين ومائة وألف قبل ميلاد المسيح وهو جد بني إسرائيل وغيرهم من أمم تقرب لهم .

واليهود يقولون إن الابن الذي أمر الله إبراهيم بذبحه وفداه الله هو إسحاق ، والحق أن الذي أمر بذبحه هو إسماعيل في سفره حين لم يكن لإبراهيم ولد غيره ليظهر كمال الامتثال

ومن التريب أن التوراة لما ذكرت قصة الذبيح وصفته بالابن الوحيد لإبراهيم ولم يكن إسحاق وحيداً قط ، وتوفى إسحاق سنة ثمان وسبعمائة وألف قبل الميلاد ودفن مع أبيه وأمه في منارة المكفيلة في حبرون (بلدة الخليل) وقوله « إلهها وأحد » توضيح لصفة الإله الذى يبدونه فقوله « إلهها » إلهها من إلهك ووقوع إلهها حالاً من إلهك مع أنه مرادف له في لفظه ومناها إنما هو باعتبار إجراء الوصف عليه بواحد فالحال في الحقيقة هو ذلك الوصف ، وإنما أُميد لفظ إلهها ولم يقتصر على وصف واحد لزيادة الإيضاح لأن المقام مقام إطناب ففى إعادة تنويه بالمعاد وتوكيد لما قبله ، وهذا أسلوب من القصاحة إذ يناد اللفظ ليبقى عليه وصف أو متعلق ويحصل مع ذلك توكيد اللفظ السابق تبعاً ، وليس المقصود من ذلك مجرد التوكيد ومنه قوله تعالى « وإذا مروا باللغو مروا كراماً » وقوله « إن أحسنتم أحسنتم لأتسكن » وقوله « واتقوا الذى أمدكم بما تعلمون أمدكم بأنعام وبنين » إذ أعاد فعل أمدكم وقول الأحوص الأنصارى :

فَإِذَا تَزَوَّلُ تَزَوَّلُ عَنْ مُتَخَمِّطٍ تُخْشَى بَوَادِرُهُ عَلَى الْأَفْرَانِ

قال ابن جنى في شرح الحاشية « محال أن تقول إذا قت قت لأنه ليس فى الثانى غير ما فى الأول وإنما جاز أن يقول فإذا تزول تزول لما اتصل بالفعل الثانى من حرف الجر للفاد منه الفائدة ، ومثله قول الله تعالى « هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا » وقد كان أبو على أمتنع فى هذه الآية مما أخذناه غير أن الأمر فيها عندى على ما عرفتك .

وجوز صاحب الكشاف أن يكون قوله إلهها واحداً بدلاً من إلهك بناء على جواز إبدال النكرة الموصوفة من المعرفة مثل « لتسمن بالناسية ناسية كاذبة » ، أو أن يكون منصوباً على الاختصاص بتقدير أمدح فإن الاختصاص يجىء من الاسم الظاهر ومن ضمير النائب .

وقوله ونحن له مسلمون جملة فى موضع الحال من ضمير نبيد ، أو مقطوعة على جملة نبيد ، جىء بها اسمية لإفادة ثبات الوصف لهم ودوامه بعد أن أفيد بالجملة الفعلية المعطوف عليها معنى التجدد والاستمرار .

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ ١٣٤

عقب الآيات المتقدمة من قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه » بهذه الآية لأن تلك الآيات تضمنت الثناء على إبراهيم وبنيه والتنويه بشأنهم والتعريض بمن لم يقتف آثارهم من ذريتهم وكأن ذلك قد يفتحل منه المرورون عذرا لأنفسهم فيقولون نحن وإن قصرنا فإن لنا من فضل آبائنا مسلكا لنجاننا ، فذكرت هذه الآية لإفادة أن الجزاء بالأعمال لا بالانكسار .

والإشارة بتلك عائدة إلى إبراهيم وبنيه باعتبار أنهم جماعة وباعتبار الإخبار عنهم باسم مؤنث لفظه وهو أمة .

والأمة تقدم بيانها آتيا عند قوله تعالى « ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » .

وقوله قد خلت صفة لأمة ومعنى خلت مضت ، وأصل الخلاء الفراغ فأصل معنى خلت خلا منها المكان فأُسند الخلو إلى أصحاب المكان على طريقة المجاز العقلي لنكتة المبالغة ، والخبر هنا كناية عن عدم انتفاع غيرهم بأعمالهم الصالحة وإلا فإن كونها خلت بما لا يحتاج إلى الإخبار به ، ولذا فقوله لها ما كسبت الآية بدل من جملة قد خلت بدل مفصل من مجمل .

والخطاب موجه إلى اليهود أى لا يتفهمكم صلاح آبائكم إذا كنتم غير متبعين طريقهم ، فقوله لها ما كسبت يعمد لقوله ولكم ما كسبت إذ هو المقصود من الكلام ، والمراد بما كسبت وبما كسبت ثواب الأعمال بدليل التعبير فيه بلها ولكم ، ولك أن تجمل الكلام من نوع الاحتباك والتقرير لها ما كسبت وعليكم ما كسبت أى إنهم . ومن هذه الآية ونظائرها انتزع الأشعرى التعبير عن فعل البعد بالكسب .

وتقديم المسندين على المسند إليهما في قولها ما كسبت ولكم ما كسبت لقصر المسند إليه على المسند أى ما كسبت الأمة لا يتجاوزها إلى غيرها وما كسبت لا يتجاوزكم ، وهو قصر إضافي لقلب اعتقاد المخاطبين فإنهم نفروهم يزعمون أن ما كان لأسلافهم من الفضائل يزيل ما ارتكبوه هم من المعاصي أو يحمله عنهم أسلافهم .

وقوله ولا تسألون عما كانوا يعملون معطوف على قوله لها ما كسبت وهو من تمام التفصيل

لمنى خلت ، فإن جملة لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ، خاصا بالأعمال الصالحة فقوله ولا تسألون الخ تشكيل للأقسام أى وعلى كل ما عمل من الإيمان ولذا عبر هنالك بالكسب المتعارف فى الادخار والتنافس وعبر هنا بالعمل . وإنما تقي السؤال عن العمل لأنه أقل أنواع التواخذه بالجريمة فإن الرء يؤخذ بجرمته فيسأل عنها ويعاقب وقد يسأل الرء عن جريمة غيره ولا يعاقب كما يلام على القوم فمل بمضمهم ما لا يليق وهو شائع عند العرب قال زهير :

لعمري لنيم الخي جرّ عليهم بما لا يؤاتهم حصين بن ضمضم

ففى أصل السؤال أبلغ وأشمل للأمرين . ، وإن جملة قوله ولكم ما كسبتم مرادا به الأعمال النسيمة المحيطة بهم كان قوله ولا تسألون الخ احتراسا واستيفاء لتحقيق معنى الاختصاص أى كل فريق يختص به عمله أو تبعته ولا يلحق الآخر من ذلك شيء ولا السؤال عنه ، أى لا تحاسبون بأعمال سلفكم وإنما تحاسبون بأعمالكم .

﴿ وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا ﴾

الظاهر أنه عطف على قوله ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ، فإنه بعد أن ذمهم بالمدول عن تلقى الإسلام الذى شمل خصال الحنيفية بين كيفية إعراضهم ومقدار غرورهم بأنهم حصروا الهدى فى اليهودية والنصرانية أى كل فريق منهم حصروا الهدى فى دينه .

ووجه الحصر حاصل من جزم تهتدوا فى جواب الأمر فإنه على تقدير شرط فيفيد مفهوم الشرط أن من لم يكن يهوديا لا يراه اليهود مهتديا ومن لم يكن نصرانيا لا يراه النصارى مهتديا أى تقوا الهدى عن متبع ملة إبراهيم وهذا غاية غرورهم .

والواو فى قال مائدة لليهود والنصارى بقرينة مساق الخطاب فى وقالوا ان كنتم شهداء « وقوله ولكم ما كسبتم » ؛ ولأن فى قوله أو نصارى تقسيم بعد الجمع لأن السامع يرد كلا إلى من قاله ، وجزم تهتدوا فى جواب الأمر للإيدان بمعنى الشرط ليفيد بمفهوم الشرط أنكم إن كنتم على غير اليهودية والنصرانية فلستم بمهتدين .

﴿ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ 135

جريت جملة قل من العاطف لوقوعها في مقام الحوار مجاوبة لقولهم كونوا هودا أو نصارى تهتدوا على نحو ما تقدم أى بل لا اعتداء إلا باتباع ملة إبراهيم فإنها لما جاء بها الإسلام أبطل ما كان قبله من الأديان .

واقصب ملة بإضمار تتبع لدلالة المقام لأن كونوا هودا بمعنى اتبعوا اليهودية ، ويجوز أن ينصب عطفاً على هودا والتقدير بل نكون ملة إبراهيم أى أهل ملته كقول عدى بن حاتم لما وفد على النبي صلى الله عليه وسلم ليسلم : إني من دين أو من أهل دين يبنى النصرانية ، والحنيف فمبيل بمعنى فاعل مشتق من الحنف بالتحريك وهو الميل في الرجل قالت أم الأحنف ابن قيس فيما ترقصه به :

والله لولا حنف برجله ما كان في فتيانكم من مثله

والمراد الميل في المذهب أن الذى به حنف بمبيل في مشيه عن الطريق المتاد . وإنما كان هذا مدحاً للملة لأن الناس يوم ظهور ملة إبراهيم كانوا في ضلالة عمياء فجاء دين إبراهيم مائلاً عنهم فلقب بالحنيف ثم صار الحنيف لقب مدح بالقلبة . والوجه أن يحمل حنيفاً حالاً من إبراهيم وهذا من مواضع الاتفاق على صحة بحى الحال من الضاف إليه ولك أن يجعله حالاً للملة إلا أن فميلاً بمعنى فاعل يطابق موصوفه إلا أن تؤول ملة بدين على حذف إن رحمة الله قريب من المحسنين أى إحسانه أو تشبيه فمبيل إلخ بمعنى فاعل بفمبيل بمعنى مفعول .

وقد دلت هذه الآية على أن الدين الإسلامى من إسلام إبراهيم .

وقوله وما كان من المشركين جملة هى حالة ثانية من إبراهيم وهو احتباس لثلاث يفتري المشركون بقوله بل ملة إبراهيم أى لا نكون هوداً ولا نصارى فیتقوم المشركون أنه لم يبق من الأديان إلا ما هم عليه لأنهم يزعمون أنهم على ملة إبراهيم وإلا فليس ذلك من المدح له بمد ما تقدم من فضائله وهذا على حد قوله تعالى « وما صاحبكم بمجنون » غلط فيه صاحب الكشف غلطاً فاحشاً كما سيأتى .

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ
وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن
رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لِلْمُتَّسِلِينَ ۝١٣٦﴾

بدل من جملة « قل بل ملة » لتفصيل كيفية هاته الملة بعد أن أجهل ذلك في قوله قل بل ملة إبراهيم حنيفاً، والأمر بالقول أمر بما يتضمنه إذ لا اعتداد بالقول إلا لأنه يطابق الاعتقاد، إذ النسبة إنما وضعت للصدق لا للكذب، والمقصود من الأمر بهذا القول الإعلان به والدعوة إليه لما يشتمل عليه من الفضيلة الظاهرة بحصول فضيلة سائر الأديان لأهل هاته الملة ولما فيه من الإنصاف وسلامة الطوية، ليرغب في ذلك الراغبون ويكبد عند سماعه المماندون وليكون هذا كالاتحراس بعد قوله قل بل ملة إبراهيم حنيفاً أي نحن لا نطمعن في شريعة موسى وشريعة عيسى وما أوتي النبيون ولا نكذبهم ولكننا مسلمون لله بدين الإسلام الذي بقى على أساس ملة إبراهيم وكان تفصيلاً لها وكإلزاماً لله منها حين أراد الله إكمالها فكانت الشرائع التي جاءت بعد إبراهيم كتمرجات الطريق سلك بالأمر فيها لمصالح ناسبت أحوالهم وعصورهم بعد إبراهيم كما يسلك بمن أتبعه السير طريق متعرج ليهدأ من زكر السيارة في المحجة فيحط رحله وينام ثم يرجع به بعد حين إلى الجادة، ومن مناسبات هذا المعنى أن ابتدئ بقوله وما أنزل إلينا، واختتم بقوله ونحن له مسلمون، ووُسِّطَ ذكر ما أنزل على النبيين بين ذلك.

وجمع الضمير ليشمل النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين فهم مأمورون بأن يقولوا ذلك - وجمله بدلاً يدل على أن المراد من الأمر في قوله « قل بل ملة » النبي وأتبعه.

وأفرد الضمير في الكلامين اللذين للنبي فيهما مزيد اختصاص بمباشرة الرد على اليهود والنصارى لأنه مبني على إرشادهم وزجرهم وذلك في قوله « قل بل ملة إبراهيم » إلخ وقوله الآتي - « قل أتعاجوننا في الله » وجمع الضمير في الكلام الذي للأمة فيه مزيد اختصاص بمضمون الأمور به في سياق التعاليم أعنى قوله « قولوا آمنا بالله » إلخ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك من قبل فيما تضمنته علوم الرسالة، ولذلك لم يخل واحد من هاته الكلمات، من الإيدان بشمول الأمة مع النبي، أما هنا فظاهر بجمع الضمائر كلها، وأما

في قوله « قل بل ملة » إلخ فلكونه جواباً مالياً لقولهم « كونوا هوداً » بضمير الجمع فلم أنه رد عليهم بلسان الجميع ، وأما في قوله الآتي « قل أتعاجونا » فلا أنه بمفرد قل جمع الضمائر في «أتعاجونا» وربنا ، ولنا ، وأعمالنا ، ونحن ، ومخلصون » ، فانظر بدائع النظم في هاته الآيات ودلائل إيجازها .

وقدم الإيمان بالله لأنه لا يختلف باختلاف الشرائع الحق ، ثم عطف عليه الإيمان بما أنزل من الشرائع .

والمراد بما أنزل إلينا القرآن ، وبما عطف عليه ما أنزل على الأنبياء والرسل من وحى وما أتوه من الكتب ، والمعنى أنا آمننا بأن الله أنزل تلك الشرائع ، وهذا لا ينافي أن بعضها نسخ بعضاً ، وأن ما أنزل إلينا نسخ جميعها فيما خالفها فيه ، ولذلك قدم « وما أنزل إلينا » للاهتمام به ، والتعبير في جانب بعض هذه الشرائع بلفظ أنزل وفي بعضها بلفظ أتى تفنن لتجنب إعادة اللفظ الواحد مراراً ، وإنما لم يفرد أحد الفعلين ولم تنطف متعلقاته بدون إعادة الأفعال تجنباً لتتابع المتعلقات فإنه كتتابع الإضافات في ما نرى .

والأسباط تقدم ذكرهم آتياً .

وجملة « لا تفرق بين أحد منهم » حال أو استئناف كأنه قيل كيف تؤمنون بجميعهم فإن الإيمان بحق بواحد منهم ، وهذا السؤال القدر ناشئ عن سلافة وتمصّب حيث يمتقدون أن الإيمان برسول لا يتم إلا مع الكفر بغيره وأن تركية أحد لا تتم إلا بالظن في غيره ، وهذه زلة في الأديان والمذاهب والنحل والأحزاب والأخلاق كانت شائعة في الأمم والتلامذة فاقتملها الإسلام ، قال أبو علي بن سينا في الإشارات رداً على من انتصر في الفلسفة لأرسطو وتنقص أفلاطون « والملم الأول وإن كان عظيم المقدار لا يخرجنا التناء عليه إلى الظن في آسائيد » .

وهذا رد على اليهود والنصارى إذا آمنوا بأنبيائهم وكفروا بمن جاء بعدهم ، فالقصود عدم التفرقة بينهم في الإيمان ببعضهم ، وهذا لا ينافي اعتقاد أن بعضهم أفضل من بعض .

وأحد أصله واحد بالواو ومعناه منفرد وهو لمة في واحد ومخفف منه وقيل هو صفة مشبهة فأبدلت واؤه همزة تخفيفاً ثم صار بمعنى الفرد الواحد فتارة يكون بمعنى ما ليس يعتمد وذلك

حين يجري على خبره أو موصوف نحو « قل هو الله أحد » واستعماله كذلك قليل في الكلام ومنه اسم العدد أحد عشر ، وتارة يكون بمعنى فرد من جنس وذلك حين يبين بشيء يدل على جنس نحو خذ أحد الثوبين ويؤث نحو قوله تعالى « فخذ ذكر أحدهما الأخرى » وهذا استعمال كثير وهو قريب في المعنى من الاستعمال الأول ، وتارة يكون بمعنى فرد من جنس لكنه لا يبين بل يعمم وتعميمه قد يكون في الإثبات نحو قوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فآجره » ، وقد يكون في تميمه في النفي وهو أكثر أحوال استعماله نحو قوله تعالى « فامنكم من أحد عنه حاجزين » وقول الرب: أحد لا يقول ذلك ، وهذا الاستعمال ينشئ الموم كشأن التكرات كلها في حالة النفي .

وبهذا يظهر أن أحد لفظ مناه واحد في الأصل وتصريفه واحد ولكن اختلفت مواقع استعماله المتفرقة على أصل وضعه حتى صارت بمنزلة ممان متعددة وصار أحد بمنزلة المترادف ، وهذا يجمع مشتت كلام طويل للعلماء في لفظ أحد وهو ما احتفل به التراقي في كتابه «المقد المنظوم في الخصوص والموم» .

وقد دلت كتبتين على محذوف تقديره وآخر لأن بين تقتضي شيئين فأكثر .

وقوله « ونحن له مسلمون » القول فيه كالقول في نظيره التقدم آغا عند قوله تعالى « وإلها واحداً ونحن له مسلمون » .

﴿ فَإِنِ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ 137

كلام مترى بين قوله « قولوا آمنا بالله » وقوله « صينة الله » والفاء للتفريع ودخول الفاء في الاعتراض وارد في الكلام كثيراً وإن تردد فيه بعض النحاة والتفريع على قوله « قولوا آمنا بالله » والمراد من القول أن يكون إعلاناً أى أعلنوا دينكم واجهروا بالدعوة إليه فإن اتبعكم الذين قالوا « كونوا هوداً أو نصارى » فإيمانهم اهتداء وليسوا قبل ذلك على هدى خلافاً لزعيمهم أنهم عليه من قولهم « كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا » فدل مفهوم الشرط على أنهم ليسوا على هدى ماداموا غير مؤمنين بالإسلام .

وجاء الشرط هنا بحرف إن الفيدة للشك في حصول شرطها إذنا بأن إيمانهم غير مرجو .

والباء في قوله « بمثل ما آمنتم به » للابسة وليست للتمدية أى إيماناً مماثلاً لإيمانكم ، فالمثالة بمعنى المساواة في العقيدة والمثابة فيها باعتبار أصحاب العقيدة وليست مشابهة معتبراً فيها تعدد الأديان لأن ذلك ينبو عنه السياق ، وقيل لفظ مثل زائد ، وقيل الباء للالة والاستعانة ، وقيل الباء زائدة ، وكلها وجوه متكفة .

وقوله « وإن تولوا فإنما هم في شقاق » أى فقتلين أنهم ليسوا طالبي هدى ولا حق إذ لا آين من دعوتكم إليهم ولا إنصاف أظهر من هذه الحجة .

والشقاق شدة المخالفة، مشتق من الشق بفتح الشين وهو القلق وتفريق الجسم، وجيء في للدلالة على تمكن الشقاق منهم حتى كأنه ظرف محيط بهم . والإيتان إيان هنا مع أن توليهم هو المظنون بهم لجرد المشاكلة لقوله فإن آمنوا .

وفرع قولهم سيكتفيكم الله على قوله فإنما هم في شقاق تبييناً للنبي صلى الله عليه وسلم لأن إعلامه بأن هؤلاء في شقاق مع ما هو معروف من كثرتهم وقوة أنصارهم مما قد يتخرج له السامع فوعده الله بأنه يكفيه شرهم الحاصل من توليهم .

والسين حرف يمحض المضارع فهو مختص بالدخول على المضارع وهو كحرف سوف والأصح أنه لا فرق بينهما في سوى زمان الاستقبال . وقيل إن سوف أوسع مدى واشتهر هذا عند الجاهل فصاروا يقولون سوفه إذا ماطل الوفاء بالآخر ، وأحسب أنه لا محيص من التفرقة بين السين وسوف في الاستقبال ليكون موقع أحدهما دون الآخر في الكلام البليغ خصوصية ثم إن كليهما إذا جاء في سياق الوعد أفاد تخفيف الوعد ومنه قوله تعالى « قال سأستغفر لك ربى » فالسين هنا لتحقيق وعد الله رسوله صلى الله عليه وسلم بأنه يكفيه سوء شقاقهم .

ومعنى كفايتهم كفاية شرهم وشقاقهم فإنهم كانوا أهل تمصب لدينهم وكانوا معتضدين باتباع وأنصار وخاصة النصارى منهم ، وكفاية النبي كفاية لأمته لأنه ما جاء لشيء ينفع ذاته .

وهو السميع العليم أى السميع لأذام بالقول المليم بضائرهم أى اطمئن بأن الله كافيك
ماتوجس من شرهم وأذام بكثرتهم ، وفى قوله « فسيكفيكم الله وهو السميع العليم »
وعد ووعيد .

﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴾ ١٥٨

هذا متصل بالقول المأمور به فى « قولوا آمنا بالله » وما بينها اعتراض كما علمت والمعنى
آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى الأنبياء من قبل إيماناً صبغة الله .

وصبغة بكسر الصاد أصلها صبغ بدون علامة تأنيث وهو الشيء الذى يصبغ به بزة
فعل الدال على معنى المفعول مثل ذبج وقشر وكسر وفلق . واتصاله بلامه التأنيث لإرادة
الوحدة مثل تأنيث قشرة وكرة وفلقة . فالصبغة الصبغ المعين المحضر لأن يصبغ به .
واتصابه على أنه مفعول مطلق نائب عن عامله أى صبغنا صبغة الله كما انتصب « وعد الله
لا يخاف الله وعده » بمد قوله « ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم » بتقدير وعدم
النصر . أو على أنه بدل من قوله « ملة إبراهيم » أى الملة التى جعلها الله شعارنا كالصبغة
عند اليهود والنصارى ، أو منصوباً وصفاً لمصدر محذوف دل عليه فعل آمنا بالله والتقدير
آمنا إيماناً صبغة الله ، وهذا هو الوجه اللائق لإطلاق صبغة على وجه المشاكلة ، وما ادعاه
صاحب الكشف من أنه يفضى إلى تفكيك النظم تهويل لا يعبأ به فى الكلام البليغ
لأن الثام المائى والسياق يدفع التفكك ، وهل الاعتراض والتمايزات إلا من قبيل الفصل
يتفكك بها الألفاظ ولا تؤثر تفككا فى المائى ، وجعله صاحب الكشف تيمناً لسيبويه
مصدراً مبيناً للحالة مثل الجلسة والمشيئة وجعلوا نصبه على المفعول المطلق المؤكد لنفسه أى
لشيء هو عينه أى أن مفهوم المؤكد (بالفتح) والتأكيد متعدهان فيكون مؤكداً لآمنا
لأن الإيمان والصبغة متلازمان على حد انتصاب وعد الله من قوله تعالى « وعد الله لا يخلف
الله وعده » تأكيداً لمضمون الجملة التى قبله وهى قوله « ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله
ينصر من يشاء » وفيه تكلفان لا يخفيان .

والصبغة هنا اسم للماء الذى يقتسل به اليهود عنواناً على التوبة لغفرة الذنوب والأصل
فيها عندهم الاغتسال الذى جاء فرضه فى التوراة على الكاهن إذا أراد تقديم قربان كفارة

عن الخلطية عن نفسه أو عن أهل بيته ، والاغتسال الذي يتسله الكاهن أيضا في هيد الكفارة عن خطايا بني إسرائيل في كل عام ، وعند النصارى الصبغة أصلا التطهر في نهر الأردن وهو اغتسال سنة النبي يحيى بن زكريا لمن يقوب من الذنوب فكان يحيى يغط بعض الناس بالثوبه فإذا تابوا أتوه فيأمرهم بأن يتسلوا في نهر الأردن رضيا للتطهر الروحاني وكانوا يسمون ذلك « معموديت » بذال معجمة وبتاء فوقية في آخره ويقولون أيضا معموديتا بألف بعد التاء وهي كلمة من اللغة الأرامية معناها الطهارة ، وقد مر به العرب فقالوا معمودية بالهمزة المهملة وهاء تأنيث في آخره ويأؤه التحتية مخففة ، وكان عيسى بن مريم حين تمعد بماء المعمودية أنزل الله عليه الوحي بالرسالة ودعا اليهود إلى ما أوحى الله به إليه وحدث كفر اليهود بما جاء به عيسى وقد آمن به يحيى فنشأ الشقاق بين اليهود وبين يحيى وعيسى فرفض اليهود التعميد ، وكان عيسى قد عمد الحواريين الذين آمنوا به ، فقرر في سنة النصارى تعميد من يدخل في دين النصرانية كبيرا ، وقد تمعد قسطنطين قيصر الروم . حين دخل في دين النصرانية ، أما من يولد للنصارى فيعمدونه في اليوم السابع من ولادته . وإطلاق اسم الصبغة على المعمودية يحتمل أن يكون من مبتكرات القرآن ويحتمل أن يكون نصارى العرب سمو ذلك الفسل صبغة ، ولم أقف على ما يثبت ذلك من كلامهم في الجاهلية وظاهر كلام الراغب أنه إطلاق قديم عند النصارى إذ قال « وكانت النصارى إذا ولد لهم ولد غسوه بعد السابع في ماء معمودية يزعمون أن ذلك صبغة لهم » ، أما وجبة تسمية المعمودية (صبغة) فهو خفي إذ ليس لماء المعمودية لون فيطلق على التلطيخ به مادة ص ب غ وفي دائرة المعارف الإسلامية^(١) أن أصل الكلمة من المبرية ص ب ع أى غطس . فيقتضى أنه لا عرب أبدلوا العين المهملة غينا معجمة لعله لندرة مادة صبع بالعين المهملة في المشتقات وأيا ما كان فإطلاق الصبغة على ماء المعمودية أو على الاغتسال به استعارة مبنية على تشبيه وجهه تخيل إذ تخيلوا أن التعميد يكسب للمعد به صفة النصرانية ويلونه بلونها كما يلون الصبغ ثوبا مصبوغا وقريب منه إطلاق الصبغ على عادة القوم وخلقهم وأنشدوا لبعض ملوك

همدان :

(١) في مادة الصابغة .

وكل أناس لهم صينة وصينة همدان خير الصبح
صَبْنَا عَلَى ذَلِكَ أَبْنَاءَنَا فَأَكْرَمَ بِصِبْغَتِنَا فِي الصَّبْغِ

وقد جعل النصارى في كنائسهم أحواضا صغيرة فيها ماء يزعمون أنه غلوط يبقاها الماء الذي أهرق على عيسى حين محمده يحيى وأن ما تقاطر منه جمع وصب في ماء كثير ومن ذلك الماء تؤخذ مقادير تعتبر مباركة لأنها لا تخلو من جزء من الماء الذي تقاطر من اغتسال عيسى حين تعميده كما ذلك في أوائل الأناجيل الأربعة .

ف قوله « صِبْغَةُ اللَّهِ » رد على اليهود والنصارى مما أما اليهود فلأن الصبغة نشأت فيهم وأما النصارى فلأنها سنة مستمرة فيهم ، ولما كانت الممودية مشروعة لهم لثبته تأثير المحسوسات على عقائدهم رد عليهم بأن صبغة الإسلام الاعتقاد والعمل المشار إليهما بقوله « قولوا آمنا بالله » إلى قوله « ونحن له مسلمون » أى إن كان إيمانكم حاصل بصبغة القسيس فإيماننا بصبغ الله وتوبته أى تكليفه الإيمان في القطرة مع إرشاده إليه ، فإطلاق الصبغة على الإيمان استعارة علاقتها الشابهة وهى مشابهة خفية حسنا قصد المشاكلة ، والمشاكلة من الحسنات البديعية ومرجعها إلى الاستعارة وإنما قصد المشاكلة باعث على الاستمارة ، وإنما سماها الماء المشاكلة لخفاء وجه التشبيه فأغفلوا أن يسموها استمارة وسموها المشاكلة ، وإنما على الإتيان بالاستعارة لى معنى مشاكلة لفظ للفظ وقع معه . فإن كان اللفظ المقصود مشاكلة مذكورا فى المشاكلة ، ولنا أن نصفها بالمشاكلة التحقيقية كقول ابن الرقمق (١) .

قَالُوا اقْتَرَحْ شَيْئًا نَجِدَ لَكَ طَبْخَهُ قُلْتُ اطْبُخُوا لِي جَبَّةً وَقِيصًا

استمار الطبخ للخطاطة لى مشاكلة قوله نجد لك طبخه ، وإن كان اللفظ غير مذكور بل معلوما من السياق سميت مشاكلة تقديرية كقول ابن تمام :

مَنْ مَبْلُغُ أَفْئَاءِ يَمْرُبَ كُلِّهَا أُنَى بَنِيَّتِ الْجَارِ قَبْلَ الْمَنْزِلِ

استمار البناء للاصطفاء والاختيار لأنه شاكل به بناء المنزل المقدس في الكلام المعلوم

(١) هو أحمد بن محمد الأنلاكي ويكنى أبا حامد توفي سنة ٣٩٩ وكنى أبا الرقمق (براء مفتوحة وقف مفتوحة وعين ساكنة وميم مفتوحة آخره قاف) ولم أقف على مناه وهو ليس بهربى ولعله لفظ جزلى وقبل سنا البيت قوله :

إِخْوَانُنَا قَصَدُوا الصُّبُوحَ بِسَحَرِهِ فَأَتَى رَسُولُهُمْ إِلَى خَصِيصَا

من قوله قبل النزل ، وقوله تعالى « صِبْغَةَ اللَّهِ » من هذا التييل والتقدير في الآية أدق من تقدير بيت أبي تمام وهو مبني على ما هو معلوم من عادة النصارى واليهود بدلالة قوله « كونوا هودا أو نصارى » على ما يتضمنه من التعميد .

والاستفهام في قوله « ومن أحسن من الله صبغة » إنكارى ومعناه لا أحسن من الله في شأن صبغته ، فانتصب صبغة على التمييز ، تمييز نسبة محول عن مبتدأ ثان يقدر بمد من في قوله « ومن أحسن » والتقدير ومن صبغته أحسن من الله أى من صبغة الله قال أبو حيان في البحر المحيط وقل ما ذكر النجاة في التمييز المحول عن المبتدأ .

وقد تأتى بهذا التحويل في التمييز إيجازاً بديعاً إذ حذف كلتان بدون لبس فإنه لما أسندت الأحسنية إلى من جاز دخول من التفضيلية على اسم الجلالة بتقدير مضاف لأن ذلك التحويل جعل ما أضيفت إليه صبغة هو المحكوم عليه بانتفاء الأحسنية فلم أن المفضل عليه هو المضاف المقدر أى ومن أحسن من صبغة الله .

وجملة « ونحن له عابدون » عطف على آمنا وفي تقديم الجار والمجرور على عامله في قوله له عابدون إفادة قصر إضافي على النصارى الذين أسقطوا بالعمودية لكنهم عبدوا المسيح .

﴿ قُلْ أَتَعْبَجُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلِنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ﴾

استئناف من قوله قولوا آمنا بالله كما تقدم هنا لك ، ونحاجونا خطاب لأهل الكتاب لأنه جواب كلامهم السابق ولدليل قوله الآتى « أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق يعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى » .

والاستفهام للتعجب والتوبيخ ، ومعنى الحاجة في الله الجدال في شئونه بدلالة الاقتضاء إذ لا حاجة في الذات بما هي ذات والمراد الشأن الذى حمل أهل الكتاب على الحاجة مع المؤمنين فيه وهو ما تضمنته بئنة محمد صلى الله عليه وسلم من أن الله نسخ شريعة اليهود والنصارى وأنه فضله وفضل أمته ، وعاجتهم راجعة إلى الحسد واعتقاد اختصاصهم بفضل الله تعالى وكرامته .

فذلك كان لقوله وهو ربنا وربكم موقع في تأييد الإنكار أى بلغت بكم الوفاة إلى أن
تجاجونا في إبطال دعوة الإسلام بلا دليل سوى زعمكم أن الله اختصكم بالفضيلة مع أن الله ربنا
كما هو ربكم فلماذا لا يعين علينا بما منَّ به عليكم .

جملة وهو ربنا حالية أى كيف تجاجوننا في هاته الحالة المعروفة التي لا تقبل الشك ،
وبهذه الجملة حصل بيان لموضوع الحاجة ، وكذلك جملة ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم وهي
عطف على الحال ارتقاء في إبطال مجادلته بعد بيان أن الربوبية تؤهل لإتمامه كما أهلته
ارتقى فجعل مرجع رضى الله تعالى على عباده أعمالهم فإذا كان قد أكرمكم لأجل الأعمال
الصالحة فله أكرمنا لأجل صالحات أعمالنا فمما لو انظروا أعمالكم وانظروا أعمالنا نجدوا حالنا
أقرب إلى الصلاح منكم .

قال البيضاوى « كأنه أكرمهم على كل مذهب ينتحونه إغما وتبكيتهما فإن كرامة النبوة
إما تفضل من الله على من يشاء فالكل فيه سواء وإما إفاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة
على الطاعة فكما أن لكم أعمالا ربما يبتريها الله في إعطائها فلنا أيضا أعمال » .

وتقديم الجور في لنا أعمالنا للاختصاص أى لنا أعمالنا لا أعمالكم فلا تجاجونا في أنكم
أفضل منا ، وعطف ولكم أعمالكم احتراسا لدفع توهم أن يكون المسلمون مشاركين
للمخاطبين في أعمالهم وأن لنا أعمالنا يفيد اختصاص المتكلمين بما عملوا مع الاشتراك في
أعمال الآخرين وهو نظير عطف قوله تعالى « ولى دين » على قوله « لكم دينكم » .

وهذا كله من الكلام المصنف مثل قوله تعالى « وإنا أوياكم لى هدى أو فى ضلال
مبين » .

وجملة « ونحن له مخلصون » عطف آخر على جملة الحال وهي ارتقاء ثالث لإظهار
أن المسلمين أحق بإفاضة الخير فإنهم وإن اشتركوا مع الآخرين في الربوبية وفى الصلاحية
لصدور الأعمال الصالحة فالمسلمون قد أخلصوا دينهم لله وغفلوا عن عبادته بعبادة الله بعبادة
غيره ، أى فلماذا لا نكون نحن أقرب إلى رضى الله منكم إليه .

والجملة الاسمية مفيدة الدوام على الإخلاص كما تقدم في قوله « ونحن له مسلمون » .

﴿أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ
كَانُوا يَهُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً
عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ، وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾

أم متقطعة بمعنى بل وهي إضراب للانتقال من غرض إلى غرض وفيها تقدير استفهام وهو استفهام للتوبيخ والإنكار وذلك ليلزمهم من الجهل بتاريخ شرائعهم زعموا أن إبراهيم وأبناءه كانوا على اليهودية أو على النصرانية كما دل عليه قوله تعالى «قل ءأنتم أعلم أم الله» وللدلالة آيات أخرى عليه مثل «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا» ومثل قوله «يا أهل الكتاب لم تصعجون في إبراهيم وما أنزكت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تمقلون» والأمة إذا انهمست في الجهالة وصارت عقائدها غرورا ومن دون تدبر اعتقدت ما لا يتظم مع الدليل واجتمعت في عقائدها التناقضات ، وقد وجد النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح في الكعبة صورة إبراهيم يستقسم بالأزلام في الكعبة فتلا قوله تعالى «ما كان إبراهيم - إلى قوله - وما كان من المشركين» وقال والله إن استقسم بها قط، وقال تعالى في شأن أهل الكتاب «وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تمقلون» فرمام بفقد العقل . وقرأ الجمهور وأبو بكر عن عاصم ورويس عن يعقوب بياء الفائب وقرأ ابن عامر وحزرة والكسائي وحفص عن عاصم بباء الخطاب على أن أم متصلة معاذلة لقوله أتحاجونا في الله فيكون قوله «قل ءأنتم أعلم أم الله» أمراً ثانياً لاحقاً لقوله «قل أتحاجونا» وليس هذا الحمل بمتين لأن في اعتبار الالتفات مناسبا من ذلك .

ومعنى «قل ءأنتم أعلم أم الله» التقدير ، وقد أعلمنا الله أن إبراهيم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا وهذا كقوله في سورة آل عمران «قل يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تمقلون» .

وقد استفيد من التقرير في قوله «قل ءأنتم أعلم أم الله» أنه أعلمهم بأمر جهلته عامتهم وكنتمه خاصتهم ولذلك قال «ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله» يشير إلى خاصة الأخبار والزبان الذين تركوا عامة أمتهم مسترسلين على عقائد الخطأ والغرور والضلالة وهم ساكتون لا يبيرون عليهم إرضاء لهم واستجلاباً لحببتهم وذلك أمر إذا طال على الأمة تموده

وطلعت جهاتها علما فلم ينجع فيها إصلاح بعد ذلك لأنها ترى المصلحين قد أتوا بما لم يأت به الأولون فقالوا « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » .

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾

هذا من جملة اللقول المحكي بقوله « قل أنتم أعلم أم الله » أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يقول لهم ذلك تذكراً لهم بالمهد الذي في كتبهم عسى أن يرجعوا أنفسهم ويميدوا النظر إن كانوا مترددين أو أن يفيثوا إلى الحق إن كانوا متممدين المكابرة . ومن في قوله « من الله » ابتدائية أى شهادة عنده بلغت من جانب الله على لسان رسله . والواو عاطفة جملة « ومن أعلم من كتم شهادة » على جملة « أنتم أعلم أم الله » .

وهذا الاستهتام التقريرى كناية عن عدم اعتذار المسلمين بقولهم إن إبراهيم وأبناءه كانوا هوداً أو نصارى وليس هذا احتجاجاً عليهم . وقوله « وما الله بغافل عما تعملون » بقية مقول القول وهو تهديد لأن القادر إذا لم يكن غافلاً لم يكن له مانع من العمل بمقتضى علمه وقد تقدمت نظائر هذا في مواضع .

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾

تكرير لنظيره الذى تقدم آتفاً لزيادة رسوخ مدلوله في نفوس السامعين اهتماماً بما تضمنته لكونه معنى لم يسبق سماعه للمخاطبين فلم يفتنع فيه بمرّة واحدة ومثل هذا التكرير وارد في كلام العرب ، قال لبيد .

فَتَنَازَعَا سَيْطَا يَطِيرُ ظِلَالُهُ كَذَخَانٍ مُشْمَلَةٍ يُشْبُ خَيْرُهَا
مَشْمُولَةٌ غُلِثَتْ بِنَابِتٍ عَرَفَجٍ كَذَخَانٍ نَارٍ سَاطِعَةٍ أَسْنَانُهَا^(١)

فإنه لما شبه النار المطاير بالنار المشبوبة واستعطر بوصف النار بأنها هبت عليها ريح الشمال وزادها دخاناً وأوقدت بالعرج الرطب لكثرة دخانه ، أعاد التشبيه ثانية لأنه غريب مبتكر .

(١) الضمير المثنى لحمار الوحش وإتانه المذكورين في قوله قبله « أو لمع وسقت لاحتب لاحت » ومعنى تنازعا تسابقا في غارمتمد والبط الطويل يلو ظله في الشمس والمشملة صفة موصوف محذوف أى نار والمشمولة التى هبت عليها ريح الشمال وثابت العرج الجديد نباته ، والعرج نبت معروف .

فهرس القسم الثباتى من الجزء الأول

- 395 وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة
- 401 قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
- 404 ونحن نسبح بحمك وقدس لك
- 406 قال إني أعلم ما لا تعلمون
- 407 وعلم آدم الأسماء كلها
- 411 ثم عرضهم على الملائكة - إلى - إن كنتم صادقين
- 413 قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم
- 416 قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم
- 417 فلما أنبأهم بأسمائهم
- 417 قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض
- 418 وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون
- 420 وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا - إلى - من الكافرين
- 428 وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة - إلى - من الظالمين
- 433 فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه - إلى - ومتاع إلى حين
- 437 فلتقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم
- 440 قلنا امطوا منها جميعا - إلى - هم فيها خالدون
- 447 يابني إسرائيل اذكروا نعمتي - إلى - وإياي فارهبون
- 458 وآمنوا بما أنزلت مصداقا لما معكم
- 460 ولا تكونوا أول كافر به
- 463 ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا
- 469 وإياي فاتقون

- 470 ولا تلبسوا الحقَ بالباطل - إلى - وأنتم تعلمون
- 472 وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين
- 474 أتأمرون الناس بالبروتنسون أنفسكم - إلى - أفلا تعقلون
- 477 واستمعينا بالصبر والصلاة - إلى - اليه راجعون
- 482 يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي - إلى - العالمين
- 484 واقفوا يوماً لاتجزى نفس عن نفس شيئاً - إلى - ولا هم ينصرون
- 489 وإذ نجيناكم من آل فرعون - إلى - من ربكم عظيم
- 494 وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم - إلى - وأنتم تنظرون
- 496 وإذ أوعدنا موسى أربعين ليلة - إلى - لعلكم تشكرون
- 501 وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون
- 502 وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم - إلى - الثواب الرحيم
- 505 وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله - إلى - لعلكم تشكرون
- 509 وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى - إلى - يظلمون
- 512 وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية - إلى - بما كانوا يفسقون
- 517 وإذ استسقى موسى لقومه - إلى - في الأرض مفسدين
- 520 وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد - إلى - ما سألتم
- 526 وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباعوا بغضب من الله
- 529 ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله - إلى - وكانوا يعتدون
- 531 إن الذين آمنوا والذين هادوا - إلى - ولا هم يحزنون
- 541 وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور - إلى - من الخاسرين
- 543 ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت - إلى - للمتقين
- 546 وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم - إلى - من الجاهلين
- 548 قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي - إلى - ما تؤمرون
- 553 قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها - إلى - تسر الناظرين
- 554 قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي - إلى - الآن جئت بالحق
- 556 فذبوها وما كادوا يفعلون

- 559 وإذ قتلتم نفسا - إلى - لعلكم تعقلون
- 562 ثم قست قلوبهم من بعد ذلك - إلى - عما يعملون
- 566 أفتطمعون أن يؤمنوا لكم - إلى - وهم يعلمون
- 569 وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا - إلى - وما يعملون
- 573 ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب - إلى - إلاّ يظنون
- 575 فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم - إلى - مما يكسبون
- 579 وقالوا لن نمسنا النار إلاّ أياما معدودة - إلى - هم فيها خالدون
- 582 وإذا أخذنا ميثاق بني اسرائيل - إلى - وأنتم معرضون
- 585 وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم - إلى - والعدوان
- 589 وإن ياتوكم أسارى فتادوهم - إلى - ولاهم ينصرون
- 592 ولقد آتينا موسى الكتاب - إلى - وفريقا تقتلون
- 599 وقالوا قلوبنا غلف - إلى - قليلا ما يؤمنون
- 601 ولما جاءهم كتاب من عند الله - إلى - على الكافرين
- 603 بثما اشتروا به أنفسهم - إلى - عذاب مهين
- 606 وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله - إلى - إن كنتم مؤمنين
- 609 ولقد جاءكم موسى بالبينات - إلى - إن كنتم مؤمنين
- 613 قل إن كانت لكم الدار الآخرة - إلى - والله عليم بالظالمين
- 617 ولتجدنهم أحرص الناس على حياة - إلى - بصير بما يعملون
- 619 قل من كان عدوا لجبريل - إلى - عدوا للكافرين
- 624 ولقد أنزلنا إليك آيات بينات - إلى - كأنهم لا يعلمون
- 626 واتبعوا ما تتلو الشياطين - إلى - يعلمون الناس السحر
- 639 وما أنزل على الملكين ببابل - إلى - فلا تكفر
- 644 فيتعلمون منها ما يفرّقون به بين المرء وزوجه - إلى - ولا ينفعهم
- 646 ولقد علموا لمن اشتراه - إلى - لو كانوا يعلمون
- 648 ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون
- 650 يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا - إلى - عذاب أليم

- 652 ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب - إلى - ذو الفضل العظيم
- 654 ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها
- 663 ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير - إلى - من ولي ولا نصير
- 665 أم تريدون أن تسألوا رسولكم - إلى - سواء السبيل
- 669 وذ كثير من أهل الكتاب - إلى - بما تعملون بصير
- 672 وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا - إلى - ولا هم يحزنون
- 675 وقالت اليهود ليست النصرى على شيء - إلى - كانوا فيه يختلفون
- 678 ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه - إلى - عذاب عظيم
- 682 والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم
- 683 وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه - إلى - كل له قانتون
- 686 بديع السموات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون
- 688 وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله - إلى - لقرم يوقنون
- 691 إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم
- 692 ولن نرضى عنك اليهود ولا النصرى - إلى - ولا نصير
- 696 الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته - إلى - هم الخاسرون
- 697 يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي - إلى - ولا هم ينصرون
- 699 وإذا أتى إبراهيم ربه بكلمات - إلى - الظالمين
- 707 وإذا جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا - إلى - والركع السجود
- 713 وإذا قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا - إلى - وبئس المصير
- 717 وإذا يرفع إبراهيم القواعد من البيت - إلى - المسيح العليم
- 719 ربنا واجعلنا مسلمين لك - إلى - الثواب الرحيم
- 722 ربنا وابعث فيهم رسولا منهم - إلى - العزيز الحكيم
- 724 ومن يرغب عن ملة إبراهيم - إلى - لرب العالمين
- 727 وأوصى بها إبراهيم بنه ويعقوب - إلى - وأنتم مسلمون
- 730 أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت - إلى - ونحن له مسلمون
- 735 تلك أمة قد خلت لها ما كسبت - إلى - عما كانوا يعملون

- 736 وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا
- 737 قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين
- 738 قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا - إلى - ونحن له مسلمون
- 740 فان آمنوا بمثل ما آمتم به فقد اهتدوا - إلى - السميع العليم
- 742 صبيحة الله ومن أحسن من الله صبيحة ونحن له عابدون
- 745 قل أتحتاجوننا في الله وهوريتنا وربكم - إلى - ونحن له مخلصون
- 747 أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل - إلى - عما تعملون
- 748 ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون
- 748 تلك أمة قد خلت لهما ما كسبت - إلى - عما كانوا يعملون

